

***Die Schattenseiten der Reformation:
Martin Luther und die „Feinde des Evangeliums“ – aufarbeitende und
vergleichende Betrachtung einer Animosität im Auftrag Gottes***

Christoph Klein

Dissertation zur Erlangung des Grads eines Doktors der Sozialwissenschaften (Dr. rer. pol.)
der Universität Erfurt, Staatswissenschaftliche Fakultät

2020

Es handelt sich bei der vorliegenden Version um eine überarbeitete Fassung der Dissertationsschrift.

urn:nbn:de:gbv:547-202000043

Gutachter: Prof. Dr. André Brodocz

Gutachter: Prof. Dr. Michael Dreyer

Tag der mündlichen Prüfung: 05. März 2020

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei all denjenigen bedanken, die mich während der Anfertigung dieser Dissertation unterstützt und motiviert haben.

Zuerst gebührt mein Dank Herrn Prof. Dr. André Brodocz und Herrn Professor Dr. Michael Dreyer, die meine Dissertation betreut und begutachtet haben. Für ihre hilfreichen Anregungen und die konstruktive Kritik bei der Erstellung dieser Arbeit möchte ich mich herzlich bedanken.

Ebenfalls möchte ich mich bei meinen Freunden Andy Schick und Sarah Fischer bedanken, die mir mit viel Geduld, Interesse und Hilfsbereitschaft zur Seite standen. Bedanken möchte ich mich für die zahlreichen interessanten Debatten und Ideen, die maßgeblich dazu beigetragen haben, dass diese Dissertation in dieser Form vorliegt.

Ein besonderer Dank gilt der Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit, ohne deren umfangreiche Förderung diese Arbeit nicht hätte entstehen können.

Abschließend möchte ich mich bei meinen Eltern Thomas und Carola Klein bedanken, die mir mein Studium durch ihre Unterstützung ermöglicht haben und stets ein offenes Ohr für meine Sorgen hatten.

Christoph Klein

Weißwasser, 14.03.2020

Inhaltsverzeichnis

I. ABBILDUNGSVERZEICHNIS	IX
II. ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	XI
1. EIN ERSTER BLICK AUFS WEITE FELD	1
1.1 FORSCHUNGSVORHABEN	5
1.2 AUFBAU DER ARBEIT	8
2. HINFÜHRENDE BETRACHTUNGEN ALLGEMEINER ART	10
2.1 FORSCHUNGSSTAND	10
2.2 METHODIK	19
2.2.1 <i>Methodik I: Zugang zu der Literatur- und Quellenauswahl</i>	20
2.2.2 <i>Methodik II: Quentin Skinner und der „Intertextual Approach“</i>	22
2.2.3 <i>Methodik III: Idealtypen des religiös-politischen Handelns</i>	29
2.2.3.1 „Herrschen“	31
2.2.3.2 „(Kompromisslos) Festhalten“	32
2.2.3.3 „Unterdrücken“	34
2.2.3.4 „Dulden“	35
2.3 REFORMATION ALS ALLUMFASSENDE BEGRIFFLICHKEIT	37
2.4 DAS POLITISCHE SYSTEM DES ALTEN REICHES	40
2.5 DIE ERNESTINER ALS SCHUTZHERREN DER REFORMATION	45
2.6 ZWEI GEGENSEITIGE BEDINGUNGEN: BUCHDRUCK UND REFORMATION	50
2.7 SPRACHE UND RHETORIK BEI MARTIN LUTHER	54
2.8 MARTIN LUTHER: BIOGRAPHISCHER ÜBERBLICK	62
3. OBRIGKEIT BEI MARTIN LUTHER IM POLITISCHEN, HISTORISCHEN UND THEOLOGISCHEN KONTEXT	68
3.1 DIE REFORMATORISCHE IDEE VON GESETZ UND EVANGELIUM	69
3.1.1 <i>Das Evangelium</i>	70
3.1.2 <i>Das Gesetz</i>	72
3.2 MARTIN LUTHER UND DIE FREIHEIT	74
3.2.1 <i>Theologische Dimension: Freiheit eines Christenmenschen</i>	75
3.2.2 <i>Politische Dimension: Freiheit von Rom</i>	79
3.3 ZWEI REGIMENTE UND DREI STÄNDE	84
3.3.1 <i>Zwei-Regimente-Lehre</i>	84
3.3.2 <i>Drei-Stände-Lehre</i>	91

3.3.3	<i>Vereinbarkeit beider Lehren</i>	97
3.4	VON DER THEORIE IN DIE PRAXIS: DIE UMSETZUNG DER REFORMATORISCHEN LEHRE	100
3.5	OBRIGKEIT UND KRIEG.....	109

4. DIE „FEINDE DES EVANGELIUMS“: EINE SYSTEMATISCHE AUFARBEITUNG 115

4.1	FIKTIVE FEINDSCHAFTEN.....	116
4.1.1	<i>Der Teufel: Der Feind hinter den Feinden</i>	117
4.1.1.1	Historischer Abriss	118
4.1.1.2	Der Teufel bei Luther	120
4.1.1.3	Der Ketzer als des Teufels Diener	124
4.1.1.4	Der Kampf gegen den Teufel	128
4.1.1.5	Anwendung der Idealtypen	130
4.1.2	<i>Hexen und Zauberer: Der Pakt mit dem Teufel</i>	132
4.1.2.1	Historischer Abriss	133
4.1.2.2	Luthers Hexenbegriff.....	137
4.1.2.3	Aussagen über die Handhabung von Hexerei.....	140
4.1.2.4	Persönliche Handhabung der Hexerei: Eine Ambivalenz.....	149
4.1.2.5	Anwendung der Idealtypen	151
4.2	INNERREFORMATORISCHE FEINDSCHAFTEN: DAS „SCHWÄRMERTUM“	153
4.2.1	<i>Die „Zwickauer Propheten“: Eine erste Erschütterung des Glaubens</i>	155
4.2.1.1	Laienfrömmigkeit als reformatorisches Alternativmodell	155
4.2.1.2	Reaktionen aus Wittenberg.....	158
4.2.1.3	Anwendung der Idealtypen	163
4.2.2	<i>Andreas Karlstadt: Der Bruch im reformatorischen Lager</i>	165
4.2.2.1	Die Einführung der Reformation.....	166
4.2.2.2	Bruder Andreas und sein Wirken in Orlamünde	170
4.2.2.3	Luthers Intensivierung der Polemik	175
4.2.2.4	Rehabilitierung und erneutes Zerwürfnis	178
4.2.2.5	Anwendung der Idealtypen	181
4.2.3	<i>Thomas Müntzer: Mit dem Schwert gegen das Schwert</i>	185
4.2.3.1	Vom Freund zum Feind	186
4.2.3.2	Der Satan zu Allstedt	188
4.2.3.3	Der Pakt mit den Bauern	194
4.2.3.4	Anwendung der Idealtypen	202
4.2.4	<i>Huldrych Zwingli: Der reformierte Protestantismus</i>	205
4.2.4.1	Zürcher Stadtreformation.....	206
4.2.4.2	Der Abendmahlsstreit.....	209
4.2.4.3	Das Marburger Religionsgespräch.....	214
4.2.4.4	Der Tod auf dem Schlachtfeld	217
4.2.4.5	Anwendung der Idealtypen	219
4.2.5	<i>Die Täufer: „Schleicher“ und „Winkelprediger“</i>	223
4.2.5.1	Die Absonderung von der Welt.....	224

4.2.5.2	Luthers Reaktionen im Wandel der Zeit	227
4.2.5.3	Das Münsteraner Täuferreich	236
4.2.5.4	Ein zweites Gutachten	239
4.2.5.5	Anwendung der Idealtypen	242
4.3	RELIGIONSÜBERGREIFENDE FEINDSCHAFTEN	245
4.3.1	<i>Katholizismus: Die Entdeckung des „Antichristen“</i>	246
4.3.1.1	Ablassthesen und Bekenntnis zu Rom	247
4.3.1.2	Der Bruch mit Rom	250
4.3.1.3	Papst Hadrian VI. und das Schuldeingeständnis	259
4.3.1.4	Die Widerstandsfrage in den 1530ern	263
4.3.1.5	Verbale Eskalationen in den späten Äußerungen	268
4.3.1.6	Anwendung der Idealtypen	277
4.3.2	<i>Islam: Gottes zornige Rute</i>	281
4.3.2.1	Historischer Abriss	283
4.3.2.2	Publizistische Aufarbeitung	285
4.3.2.3	Frühe Äußerungen Luthers	291
4.3.2.4	Das Türkenjahr 1529	293
4.3.2.5	Spätere Äußerungen	304
4.3.2.6	Zusammenführung und Wirkungsgrad der Ausführungen	311
4.3.2.7	Anwendung der Idealtypen	314
4.3.2.8	Einfluss der Osmanen auf die Reformation	316
4.3.3	<i>Judentum: Der imaginierte Feind</i>	319
4.3.3.1	Die Sonderstellung des Judentopos im Diskurs	321
4.3.3.2	Der geeignete Terminus: Antisemitismus oder Antijudaismus	324
4.3.3.3	Ein historischer Abriss	326
4.3.3.4	Frühe Äußerungen	341
4.3.3.5	Das Werben um die Juden	349
4.3.3.6	Rückkehr zur Polemik	355
4.3.3.7	Antonius Margaritha und Josel von Rosheim	359
4.3.3.8	Die späten „Judenschriften“	363
4.3.3.9	Luthers Judenpolitik: Der Maßnahmenkatalog	373
4.3.3.10	Die realpolitischen Folgen von Luthers Forderungen	384
4.3.3.11	Anwendung der Idealtypen	387
5.	SYSTEMATISCH-VERGLEICHENDE ZUSAMMENFÜHRUNG	392
5.1	INNERREFORMATORISCHE FEINDSCHAFTEN	393
5.1.1	<i>Wittenberg als religiöses Zentrum</i>	393
5.1.2	<i>Inhaltliche Verflechtungen und Differenzierungen</i>	395
5.1.3	<i>Neuerschaffung bekannter polemischer Rhetorik</i>	398
5.2	ZEITLICHE ÜBERSCHNEIDUNG DER KONFLIKTE	400
5.3	INTENSITÄT DER EINZELNEN KONFLIKTE	403
5.4	ZUNEHMENDE RADIKALITÄT LUTHERS	408
5.5	NATUR DER FEINDSCHAFTEN	414

5.6	DIE ROLLE DER OBRIGKEIT	416
5.6.1	<i>Obrigkeit als Schutzherr der Untertanen</i>	417
5.6.2	<i>Obrigkeit als Schutzherr des Glaubens</i>	419
5.7	SELBSTWAHRNEHMUNG ALS OPFER	423
5.8	GEDANKEN ZUR MISSIONIERUNG	425
5.9	SONDERSTELLUNG DER JUDENTHEMATIK	427
5.10	WIEDERKEHRENDE MUSTER UND ARGUMENTATIONEN	432
5.10.1	<i>Luther als Initiator der Polemik</i>	432
5.10.2	<i>Grobianismus</i>	434
5.10.3	<i>Selbstwahrnehmung als Prophet Gottes</i>	436
5.10.4	<i>Christozentrisch-reformatorischer Standpunkt</i>	437
5.10.5	<i>Vorwurf der Gotteslästerei</i>	438
5.10.6	<i>„Diabolisierung“ als polemisches Instrumentarium</i>	440
5.10.7	<i>Konspiration mit dem Satan</i>	441
5.10.8	<i>Pseudotoleranz als Strategie</i>	443
5.10.9	<i>Berufung auf Autoritäten</i>	446
5.10.10	<i>Aufruhr / „Rotterei“</i>	447
5.10.11	<i>An die Obrigkeit gerichtete Ratschläge und Forderungen</i>	449
5.10.12	<i>Konfessionsübergreifende Bündnisse</i>	450
5.10.13	<i>Eigeninitiative im Kampf</i>	452
5.10.14	<i>Märtyrertum</i>	455
5.11	ÜBERSICHTSMATRIX	457
5.12	FINALE BEWERTUNG: DIE IDEALTYPEN	462
5.12.1	<i>Luther und der Idealtypus „Dulden“</i>	462
5.12.2	<i>Luther und der Idealtypus „(Kompromissloses) Festhalten an Ideen“</i>	465
5.12.3	<i>Luther und der Idealtypus „Unterdrücken feindlicher Ideen“</i>	469
5.12.4	<i>Luther und der Idealtypus „Herrschen“</i>	475
5.12.5	<i>Ein letzter Blick zurück</i>	476
6.	AUSBLICK: LUTHERS ZEITGENOSSEN	483
6.1	PHILIPP MELANCHTHON	484
6.1.1	<i>Luthers humanistischer Sozios</i>	485
6.1.2	<i>Anwendung der Typologie</i>	491
6.1.3	<i>Strukturelle Bezugspunkte und Unterschiede zu Luther</i>	493
6.2	ANDREAS OSIANDER	495
6.2.1	<i>Der Außenseiter unter den Reformatoren</i>	496
6.2.2	<i>Anwendung der Typologie</i>	502
6.2.3	<i>Strukturelle Bezugspunkte und Unterschiede zu Luther</i>	503
6.3	JOHANNES ECK	505
6.3.1	<i>Des Papstes Advokat</i>	506

6.3.2	<i>Anwendung der Typologie</i>	512
6.3.3	<i>Strukturelle Bezugspunkte und Unterschiede zu Luther</i>	514
6.4	JOHANNES CALVIN	516
6.4.1	<i>Die Kirche der Auserwählten und ihre Feinde</i>	518
6.4.2	<i>Anwendung der Typologie</i>	526
6.4.3	<i>Strukturelle Bezugspunkte und Unterschiede zu Luther</i>	528
6.5	SEBASTIAN CASTELLIO	530
6.5.1	<i>Forderung nach religiöser Toleranz</i>	530
6.5.2	<i>Anwendung der Typologie</i>	535
6.5.3	<i>Strukturelle Bezugspunkte und Unterschiede zu Luther</i>	536
7.	QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS	539

I. Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Leipziger Teilung von 1485	46
Abbildung 2: Wittenberger Kapitulation von 1547	49
Abbildung 3: Martin Luther, Lucas Cranach d. Ä., 1528.....	62
Abbildung 4: Systematisierung Luthers Theorie.....	98
Abbildung 5: Detail aus "Das Jüngste Gericht", Hans Memling, 1467 - 1471	117
Abbildung 6: Hexenverbrennung in Willsau (Schweiz), 1447	132
Abbildung 7: Hexenprozess zu Wittenberg, Holzschnitt von Lukas Cranach d. J., 1540	146
Abbildung 8: Andreas Bodenstein von Karlstadt, Holzschnitt, 1. Hälfte 16. Jh.	165
Abbildung 9: Thomas Müntzer, Kupferstich von Christoph van Sichem, 1608	185
Abbildung 10: Ulrich Zwingli, Porträt von Hans Asper, um 1549	205
Abbildung 11: Balthasar Hubmaier, Stich von Christoffel van Sichem	223
Abbildung 12: Jan van Leyden, Porträt von Heinrich Aldegrever, 1536	236
Abbildung 13: Porträt des Papstes Leo X., Gemälde von Raffael, um 1518/19	246
Abbildung 14: Ausschnitte „Passional Christi und Antichristi“, Lucas Cranach d. Ä., 1521..	257
Abbildung 15: Der Papstesel zu Rom, Lukas Cranach d. Ä., 1523	258
Abbildung 16: Sieben Köpfe Martini Luthers, Hans Brosamer, 1529.....	258
Abbildung 17: Teufel mit Luther als Sackpfeife, Erhard Schoen, um 1535.....	258
Abbildung 18: Das Spottwappen des Papstes, 1538	269
Abbildung 19: Titelblatt „Wider das Papsttum zu Rom“, Lucas Cranach d. Ä., 1545	273
Abbildung 20: Flugblätter, Lucas Cranach d. Ä., 1545	273
Abbildung 21: Süleyman der Prächtige, unbekannter Künstler, etwa 1530	281
Abbildung 22: Schlacht auf dem Krbava-Feld, Leonhard Beck, um 1514.....	290
Abbildung 23: Die Gefangen klagen, Entwurf: Erhard Schoen, Text: Hans Sachs, 16. Jh. .	290
Abbildung 24: Disputation zwischen Juden und Christen, Holzschnitt, Ulm 1483	319
Abbildung 25: Beispiele für mittelalterliche Judentracht	332
Abbildung 26: Verbrennung einer jüdischen Gemeinde im heutigen Österreich.....	332
Abbildung 27: Verbrennung einer jüdischen Familie in Sachsen	333
Abbildung 28: Hostienschändung durch Juden, Holzschnitt, 1492.....	336
Abbildung 29: Brunnenvergiftung, Pierre Boaistuau, um 1569.....	336
Abbildung 30: Jüdischer Wucherer, Holzschnitt.....	337
Abbildung 31: Ritualmord, Holzschnitt, Schedels Weltchronik, 1493	337

Abbildung 32: Judensau, Darstellung aus einem Blockbuch des 15. Jahrhunderts.....	338
Abbildung 33: Visualisierung der einzelnen Konfliktlinien I	401
Abbildung 34: Visualisierung der einzelnen Konfliktlinien II	404
Abbildung 35: Visualisierung der einzelnen Konfliktlinien III	411
Abbildung 36: Übersichtsmatrix	458

II. Abkürzungsverzeichnis

CC	Corpus Catholicorum: Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, begründet von Joseph Greving, Münster 1919ff.
CCSL	Corpus Christianorum, Series Latina, hrsg. von Eligius Dekkers, Turnhout 1953ff.
CO	Johannes Calvini Opera quae supersunt omnia, hrsg. von G. Baum, E. Kunitz, E. Reuss, Braunschweig 1883ff (Corpus Reformatorum, Band 29-88).
CR	Corpus Reformatorum, hrsg. von Karl Gottlieb Bretschneider, Halle 1834ff.
CStA	Calvin-Studienausgabe, hrsg. von Eberhard Busch, Matthias Freudenberg, Alasdair Heron, Christian Link, Peter Opitz, Ernst Saxer, Hans Scholl, Neuenkirchen-Vluyn 1994ff.
EBW	Johannes Eck (1486-1543) Briefwechsel, hrsg. von Vinzenz Pfnür, bearbeitet von Peter Fabisch und Hans Jörg Gersteunter, Verwertung von Vorarbeiten von Joseph Greving und Klaus Rischer, Internet-Edition und vorläufiger Bearbeitungsstand aus dem Jahr 2011; Online: http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Eck-Briefe.html#Bearbeitungsstand .
GA	Andreas Osiander der Ältere Gesamtausgabe, hrsg. von Gerhard Müller, Gottfried Seebaß, Gütersloh 1975ff.
Inst.	Institutio Christianae religionis, letzte Ausgabe 1559, dt. Übersetzung v. Otto Weber: „Unterricht in der christlichen Religion“, neu herausgegeben von Matthias Freudenberg, Neuenkirchen-Vluyn 2008, 3. Auflage 2012.
KThQ	Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch, hrsg. von Heiko Augustinus Obermann, Neukirchen-Vluyn 1977ff.
LC	Philipp Melanchthon, Loci Communes 1521, Lateinisch – Deutsch, übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von Georg Pöhlmann, Gütersloh 1993.
Md	Melanchthon deutsch, vier Bände, hrsg. von Michael Beyer, Stefan Rhein, Günther Wartenberg, Leipzig 1997ff, 2. Auflage 2011.
MSA	Philipp Melanchthon Studienausgabe, Melanchthons Werke in Auswahl, sieben Bände, hrsg. von Robert Stupperich, Gütersloh 1952ff.
MSB	Thomas Müntzer: Schriften und Briefe: kritische Gesamtausgabe, unter Mitarbeit von Paul Kirn, hrsg. von Günther Franz, Gütersloh 1968.
QGTS	Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, hrsg. von Leonhard von Muralt, Zürich 1952ff.
RTA-JR	Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., hrsg. Deutsche Historische Kommission, 1893ff.

ThMA	Thomas-Müntzer-Ausgabe: Kritische Gesamtausgabe. Im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, hrsg. von Helmar Junghans und Armin Kohnle, Leipzig 2004ff.
VD 16	Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienen Drucke des 16. Jahrhunderts durch die Bayerische Staatsbibliothek, 1996ff; Online: https://opacplus.bib-bvb.de/TouchPoint_touchpoint/start.do?SearchProfile=Altbestand&SearchType=2 .
W ²	Martin Luther: Sämtliche Schriften, hrsg. von Johann Georg Walch, 23 Bände, Nachdruck der zweiten überarbeiteten Auflage. St. Louis, Missouri 1880ff.
WA	D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe, Band 1ff, Weimar 1883ff.
WA Br	D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel, 18 Bände, Weimar 1883ff.
WA DB	D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe, Deutsche Bibel, 15 Bände, Weimar 1883ff.
WA Tr	D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe, Tischreden, 6 Bände, Weimar 1883ff.

1. Ein erster Blick aufs weite Feld

„Martin Luther gehört in unseren Breiten zu denjenigen Größen der Geistesgeschichte, von denen jeder schon gehört hat, aber nur wenige etwas Genaueres zu sagen wissen“ (Barth 2009: 23).

Am 31. Oktober 1517 schlug der wohl berühmteste deutsche Reformator, Martin Luther, angeblich seine Thesen an die Wittenberger Schlosskirche und schrieb damit Weltgeschichte. 2017 jährte sich das Ereignis zum 500. Mal. Dem ging die sogenannte Lutherdekade voraus, die am 21. September 2008 begann und auf den 31. Oktober 2017 hinzielte. Ins Leben gerufen, so Wendebourg, haben derartige Gedenkereignisse protestantische Universitäten mit der Absicht einer Zelebrierung ihrer Gründung an runden Daten bereits im 16. Jahrhundert. Hundert Jahre nach Beginn der Reformation, im Jahr 1617, gelang erstmalig der Sprung auf die große gesellschaftliche Bühne (vgl. Wendebourg 2016: 22). Im Rahmen der Lutherdekade gab es Themenjahre rund um die Reformation sowie den Reformator selbst. Der Luther- und Reformationsforschung kommt aufgrund der Vielzahl an Forschungsprojekten in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle zu. Angesichts der mannigfaltigen Auswirkungen von Luthers Schaffen liegt dem freilich ein interdisziplinärer Zugang zugrunde. Neben Theologen beziehen so auch u.a. Historiker, Philosophen und Politologen zu den damaligen Ereignissen sowie deren Wirkungsgeschichte bis in die Post-moderne hinein Stellung.

Es sei bereits an dieser Stelle, um eventuellen Missverständnissen vorzubeugen, darauf verwiesen, dass der Wittenberger kein politischer Denker war. Die politischen Schriften standen immer mit dem Ziel einer Beeinflussung der gesellschaftlichen Ordnung im Dienst seiner theologischen Anschauungen. Im Zuge der weiteren Auseinandersetzungen wird dieses Verhältnis häufig zu beobachten sein.

In dem Zeitraum zwischen 1517 und 1530 verwendete der Reformator allein in den deutschen Schriften über 5.000 Mal den Begriff „Freiheit“. Damit stilisierte er „Freiheit“ zum emotionalisierenden und mobilisierenden Schlagwort. Kein anderer zeitgenössischer Autor kann sich einer derart häufigen Verwendung der Begrifflichkeit rühmen. Im Zuge dessen florierte die Floskel „Freiheit“ zum allgemeinen Kampfbegriff, der allerdings keine einheitliche Bedeutung hatte (vgl. Schmidt 2010: 23). Ebenfalls führte der Professor aus Wittenberg den Ausdruck „Toleranz“ in die deutsche Sprache ein. Wie erklärt sich, auf der Grundlage des zuvor genannten Vokabulars, der Titel der Arbeit? „Die Schattenseiten der Reforma-

tion“ signalisiert geradezu etwas Unheilvolles. Auch die Bezeichnungen „Feinde des Evangeliums“ und „Animosität“ verweisen mehr auf ein Spannungsverhältnis, denn auf Freiheit und Toleranz.

Luthers Freiheitsverständnis schien sich demnach nicht auf alle Menschen zu erstrecken. So versuchte er fortwährend die Freiheiten der Juden und sogenannten „Schwärmer“, welche an dieser Stelle einmal exemplarisch angeführt sind, erheblich einzuschränken. Seine Freiheitsvorstellung lässt sich folglich als recht exklusiv beschreiben. Daher erscheint eine Darstellung des Umgangs mit denjenigen, deren Freiheiten es seiner Meinung nach zu beschränken galt, umso wichtiger. Um es gleich vorweg zu nehmen, wenn Luther von „tolerant“ sprach, implizierte er damit eine wechselseitige Duldung ablehnende, negative Abgrenzung zu den „Papisten“ (vgl. Schreiner 1990: 477). Die Stoßrichtung der Thesis sollte damit grob umrissen sein.

Warum bedarf es, insbesondere vor dem Hintergrund der vielen Veröffentlichungen, welche die Lutherdekade nach sich zog, einer weiteren Arbeit über Martin Luther? Der Göttinger Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann gelangt in seinem Aufsatz *Die deutsche Reformationsforschung seit dem Zweiten Weltkrieg* zu dem Schluss, dass es zu keinem Themenfeld bzw. zu keiner historischen Epoche eine größere Dichte an dauerhaft etablierten Geschichtsvereinen gebe wie auf dem Feld der Reformationsforschung. Im weiteren Verlauf des Textes spricht Kaufmann von einem seit den 1960er Jahre anhaltenden Boom der Reformationsforschung (vgl. Kaufmann 2009a: 18, 46). Schorn-Schütte verweist darauf, die Geschichte der Reformation werde seit nunmehr fast 500 Jahren geschrieben, umgeschrieben, fortgeschrieben. Der Erkenntnishorizont einer jeden Generation fördere stets neue Nuancen eines vermeintlich vollständig rekonstruierten Prozesses zu Tage. Demnach könne es keine finale Darstellung des eigentlichen reformatorischen Geschehens geben (vgl. Schorn-Schütte 2016a: 15). Freilich geht die Reformation über das Wirken des Wittenberger Reformators hinaus. Dennoch handelt es sich bei ihm um die mit Abstand schillerndste Figur in diesem Zusammenhang, der somit, zumindest im deutschen Diskurs, die größte Aufmerksamkeit zufällt.

Es bleibt also die Frage der Relevanz zu klären. In Anlehnung an Lehnert, Miller und Wonka gilt es primär zwischen zwei Ausprägungen von Relevanz, der theoretischen- und gesellschaftlichen Relevanz, zu differenzieren. Erstere bezieht sich auf den Beitrag, den das Projekt im wissenschaftlichen Diskurs leistet. Letztere bezeichnet den Wert des Forschungsvorhabens für die Nicht-Fachwelt (vgl. Lehnert et al. 2007: 41).

Die theoretische Relevanz einer weiteren Untersuchung über den Reformator in unmittelbaren Anschluss an die Lutherdekade begründet sich damit, dass es vergleichsweise wenig neues wissenschaftliches Material über dessen Ansichten gegenüber bestimmten „Feinden des Evangeliums“ gibt. Sicherlich sind die Thematiken „Luther und die Juden“ bzw. „Luther

und das Papsttum“ gut aufgearbeitet. Weniger populäre Animositäten dagegen bieten noch reichlich Raum für neue Gedanken. Das trifft ebenfalls für auf der Makroebene stattfindende vergleichende Betrachtungen, die auf eine Generierung fallübergreifender Aussagen abzielen, zu. In diesem Zusammenhang gilt es auf die Aussage Barths, die Aufarbeitung Luthers Animositäten betreffend, zu verweisen:

„In vielen Darstellungen der Theologie Luthers haben Fehlurteile des Reformators keinen oder doch keinen angemessenen Ort. Das Hexenwesen, das gerade in konfessionell reformatorisch gewordenen Territorien eine erschütternde Nachgeschichte hatte, wird in der Regel übergangen [...] Das Türkenproblem wird in den Gesamtdarstellungen gar nicht oder, wenn überhaupt, eher in seinen historischen Zusammenhängen erörtert, nicht aber als ein systematisch-theologisches Thema erfasst. Luthers schreckliche Aussagen über die Juden werden mit wenigen Sätzen abgetan“ (Barth 2009: 33).

Barth betont, dass viele Abhandlungen und Gesamtdarstellungen die „Fehlurteile“ gänzlich nicht berücksichtigen oder diesen nur begrenzt Raum zur Verfügung stellen. Damit spricht er die bestehende Asymmetrie in der Aufarbeitung zwischen den herausragenden theologischen Leistungen und den „Schattenseiten“ an. Dieses Verhältnis besserte sich auch in den vergangenen Jahren nur wenig. Gleichzeitig darf der Verweis auf existierende einschlägige Publikationen, welche die religiösen Konflikte darlegen, nicht fehlen. Barths Aussage fordert sozusagen eine kritische Sichtweise auf den Wittenberger Professor und insofern auch, auf die Animositäten bezogen, eine tief greifendere Forschung.

Der Topos beherbergt demnach noch genügend offene Aspekte für weitere Forschungsvorhaben. In diesem Zusammenhang sei nochmals auf Kaufmann verwiesen, der eine Verquickung kirchen-, theologie-, kultur-, sozial-, rechts- und politikgeschichtlicher Aspekte fordert. Der Kirchenhistoriker argumentiert, die Reformation sei schlichtweg zu wichtig, um sie den Theologen und Historikern zu überlassen (vgl. Kaufmann 2009a: 46). Diesem Anspruch nach Interdisziplinarität gilt es vollumfänglich zuzustimmen. Insofern liegt ein, wenngleich geringer, Mehrwert in der akademischen Verortung des Verfassers als Politikwissenschaftler, der Ereignisse doch oftmals aus einer anderen, eben die seiner Disziplin eigenen, Perspektive wahrnimmt. Knapp 500 Jahre intensiver thematischer Auseinandersetzung mit der Reformation, wie von Schorn-Schütte angeführt, tragen freilich ihre Früchte. Demnach kann der Fokus verständlicherweise nicht auf umfangreichen Neuentdeckungen im großen Stile, denn dies bedürfte einer Neuschreibung der (Forschungs-)Geschichte, sondern eben auf jenen, von Schorn-Schütte benannten, Nuancen, die sich in das Bild des Großen und Ganzen nahtlos einfügen, liegen.

Eine praktische Relevanz der Arbeit ergibt sich bereits aus dem einleitenden Zitat. Jeder, so Barth, habe etwas von Luther gehört, aber nur wenige wissen etwas Genaueres zu be-

richten (vgl. Barth 2009: 23). Dementsprechend bedarf es einer grundlegenden Informationsarbeit der breiten Öffentlichkeit. Aus dem im Jahr 2014 veröffentlichten Aufsatz *Der zensierte Luther* von Reinhold Schlotz geht hervor, dass moderne Medien die letzten Jahre des Reformators, in denen beispielsweise die judenfeindlichen Schriften entstanden, systematisch ausblenden oder marginalisieren, um diese Seite der breiten Öffentlichkeit vorzuenthalten (vgl. Schlotz 2014: 43). Mit anderen Worten: Es findet eine überwiegend, was letzten Endes einer Form von Framing entspricht, einseitige Berichterstattung statt. Inzwischen gibt es zwar gut besuchte Ausstellungen über Luther und die Juden, dennoch handelt es sich um ein öffentlich unterrepräsentiertes Thema. Interessanterweise unterstützt die Wissenschaft im Rahmen der Auseinandersetzung mit den „Schattenseiten“ mittels der Fokussierung auf die „Judenthematik“, was wiederum zu einer noch größeren Vernachlässigung der anderen Animositäten führt, die gesellschaftliche Wahrnehmung Luthers als „Judenfeind“. Andere Kontroversen, abgesehen von dem Bruch mit Rom, bleiben im öffentlichen Diskurs weitestgehend unerwähnt.

Wie so oft in der Weltgeschichte liegen auch bei Luther Glanz und Schatten dicht beieinander. Die Aufgabe der Wissenschaft besteht darin, beide Seiten kritisch zu beleuchten, auch wenn dies zu einem erheblichen „Imageverlust“ des deutschen Idols beitragen könnte. Neben der Kontroverse mit dem Judentum heißt es folglich, weitere unterrepräsentierte Konfliktlinien aufzuarbeiten und der Öffentlichkeit durch Publikationen, Ausstellungen, Vorträge, Dokumentationen oder Podcasts zu vermitteln.

Dank eines leicht verständlichen und essayistisch gehaltenen Schreibstils kann im Hinblick auf die praktische Relevanz dem Anspruch Rechnung getragen werden, einem breitgefächerten, interessierten Publikum Zugang zu der Lektüre bieten zu können. Im Zweifelsfall soll das anschauliche Wort dem abstrakten vorgezogen werden und das einfachere dem schwierigen. Zwar handelt es sich um einen wissenschaftlichen Text, dennoch sollte das Verständnis keine eigene Wissenschaft darstellen. Insofern eignet sich diese im angelsächsischen Raum häufig vorkommende Variante vortrefflich. Für eine leichtere Navigation innerhalb der Abhandlung sorgt zudem eine verstärkte Untergliederung des Textes in kleinere Passagen sowie eine umfangreiche, einleitende Darstellung verschiedener Aspekte der Reformationsepoche und des Reformators selbst.

In dem Zusammenhang sei angemerkt, dass die Thesis Luther viel Raum für das eigene Wort zur Verfügung stellt. Dabei soll keine „Best-of-Zitatesammlung“ entstehen, sondern ein tiefer Einblick in das Denken und Handeln einer deutschen Ikone. Warum die wortgewaltigen Aussagen des Wittenbergers durch eigene Umschreibungen verfremdet wiedergegeben, wenn mittels ein wenig Recherchearbeit dem Leser auch das Original präsentiert werden kann. Dem Reformator im Rahmen der Arbeit eine Plattform geben heißt somit

auch, dem Leser einen Zugang – und damit einen Mehrwert – zu Zeit und Person zu verschaffen.

Einmal bei den Aussagen über den Schreibstil der Untersuchung angekommen, bedarf es noch weniger Worte über das Gendern bzw. in diesem Falle das bewusste Ausbleiben sogenannter „geschlechtergerechter Sprache“. Die Entscheidung diesbezüglich begründet sich schlichtweg in, so zumindest dem subjektiven Empfinden nach, einem besseren Lesefluss. Soweit personenbezogene Bezeichnungen nur in männlicher Form angeführt sind, beziehen sie sich auf Männer und Frauen in gleicher Weise.

1.1 Forschungsvorhaben

Die Untersuchung ging ganz klassisch aus der Identifizierung einer Forschungslücke hervor und versucht, eine umfassende Darstellung der wichtigsten religiösen Feindschaften des Reformators zu liefern. Die aufgetane Forschungslücke war bereits Gegenstand der Hausarbeit *Luther und die Juden* sowie der Masterarbeit *Die Schattenseiten der Reformation: Religiöse Konfliktlinien und Martin Luthers Judenbild*. Beide Abhandlungen fokussierten die Auseinandersetzung mit dem Judentum. Aufgrund der Ergiebigkeit der Thematik und vielen aufgeworfenen weiterführenden Fragen erscheint eine fortführende Bearbeitung in der Form eines Dissertationsprojektes sinnvoll. Die Kapitel zwei, drei und vier beinhalten Teile der Masterarbeit. Das ca. 600 Seiten umfassende Promotionsprojekt geht jedoch sowohl in quantitativer als auch qualitativer Hinsicht weit über die Masterthesis hinaus. Nunmehr steht nicht der „Judentopos“, wenngleich die Frage nach einer Rechtfertigung der intensiven Aufarbeitung Teil der Untersuchung sein mag, im Mittelpunkt, sondern eine breite Betrachtung der verschiedenen Animositäten.

Das Materialobjekt der Thesis bildet, ganz allgemein gehalten, die Auseinandersetzung Luthers mit den „Feinden des Evangeliums“. Das Formalobjekt, bestehend aus drei richtungsweisenden Forschungsfragen, stellt den politikwissenschaftlich-historischen Bezugspunkt dar. Die drei Forschungsfragen gilt es hinsichtlich deren Stellenwert und Reichweite zu unterscheiden. Vordergründig heißt es vor dem Hintergrund der Animositäten eine Verortung der Gesinnung des Wittenberger Reformators vorzunehmen. Als handlungsleitende Forschungsfrage (I) formuliert: *Welche Anzeichen gibt es, dass Martin Luther ein „religiöser Eiferer“ war, der zu einem rücksichtslosen Handeln gegen die „Feinde des Evangeliums“ aufrief?* Die Beantwortung der übergeordneten Leitfrage zielt darauf ab, einen umfassenden Rahmen abzustecken, innerhalb dessen die nachrangigen Forschungsfragen, sozusagen auf die Ergründung spezieller Aspekte innerhalb des erarbeiteten Korsetts gerichtet,

einzubetten sind. Somit sind die Erkenntnisse der Leitfrage, da die Ergebnisse der Nebenfragen aufgreifend, von weitreichenderer Bedeutung. Mittels einer solchen Gewichtung ist ein systematischer Zugang zu dem Materialobjekt gewährleistet. Doch vorab einige klärende Worte zu der etwas antiquiert anmutenden Floskel des „religiösen Eiferers“. Nach dem zugrundeliegenden Verständnis des Verfassers handelt es sich um einen leidenschaftlichen und oftmals rücksichtslosen Verfechter einer religiösen Idee oder Anschauung. Der Eiferer begreift sich und sein Wirken im Dienste einer gerechten Sache. In Abschnitt 2.2.3 erfolgt eine der modernen Wissenschaftssprache angepasste Ausdifferenzierung des Ausdruckes. Bei den zu betrachtenden „Feinden des Evangeliums“ handelt es sich konkret, neben den Juden und „Papisten“, um Thomas Müntzer, Andreas Bodenstein aus Karlstadt, Ulrich Zwingli, die sogenannten „Zwickauer Propheten“, die Religionsgemeinschaft der Täufer, die Osmanen, den Teufel sowie die Hexen. Diese breite Auswahl der wichtigsten religiösen Feindschaften erlaubt einen umfangreichen Vergleich. Darüber hinaus kommt die, das ganze Spektrum abdeckende, Tragweite der religiösen Konfliktlinien des Reformators deutlich zum Vorschein: treue Mitstreiter entwickelten sich zu erbitterten Gegnern, „unheilige Allianzen“ formierten sich unter dem Einfluss des Teufels, radikale „Schwärmer“ gefährdeten die Reformation, Hexen bedrängten im Namen des Satans die Christenheit. Mittels eines Ausblicks finden noch weitere Zeitgenossen und deren Handhabung religiöser Auseinandersetzungen Einzug in das Forschungsprojekt. Die Positionen Philipp Melancthons, Andreas Osianders, Johannes Ecks, Johannes Calvins und Sebastian Castellios lassen Luthers Äußerungen abschließend nochmals in einem breiteren historischen Kontext erscheinen.

Obrigkeiten, worunter es vordergründig von Gott eingesetzte weltliche und geistliche Fürsten, allen voran den Kaiser, zu subsumieren gilt, bildeten die politische Elite des Heiligen römischen Reiches deutscher Nation. Luther stand im direkten oder indirekten Kontakt mit vielen Fürsten. Einerseits war er selbst Untertan eines Fürsten. Andererseits versuchte er diese für die Reformation als Schutzherrn zu gewinnen. Die Schutzfunktion wiederum brachte eine unmittelbare Konfrontation der Obrigkeiten mit den „Feinden des Evangeliums“ mit sich. Daraus resultiert die Forschungsfrage (II): *Welcher Zusammenhang lässt sich zwischen der von Luther entwickelten Obrigkeitslehre und seiner Haltung gegenüber den „Feinden des Evangeliums“ aufzeigen?* Die Obrigkeitslehre, resultierend aus der eingehenden Beschäftigung des Wittenberger Theologen mit der Obrigkeitsthematik zu Beginn der 1520er Jahre, gilt als eines der herausragenden Elemente in dessen Œuvre und erhält dementsprechend Resonanz in der gegenwärtigen Forschung. Allerdings blieb bisweilen eine umfangreiche Verknüpfung der Obrigkeitsthematik mit den religiösen Feindbildern aus. Aus diesem Grund drängt sich eine Verbindung der beiden zentralen Themenbereiche geradezu auf. Sollte eine positive Beziehung zwischen den theoretischen Ausführungen zu

der Obrigkeit und der tatsächlichen Haltung gegenüber religiösen Feinden nachzuweisen sein, hätte dies, so zumindest die plausible Vermutung, einen direkten Einfluss auf die Klassifizierung als „religiöser Eiferer“. Mittels einer These erfolgt eine zusätzliche Präzisierung der Forschungsfrage, welche gleichsam eine bestimmte normative Richtung anzeigt: *Bei der Obrigkeit handelt es sich um ein prototypisches Instrumentarium zum Schutz gegen innere und äußere Feinde der lutherischen Theologie.* Mit anderen Worten ausgedrückt, stellte die Obrigkeit, aus der Perspektive Luthers, ein Werkzeug, wessen es bedurfte, um das einzig wahre Evangelium gegenüber allen Widersachern dauerhaft durchzusetzen, dar. Damit liegt der theoretisch fundierten Obrigkeitslehre eine ganz klare praktische sinnstiftende Funktion zugrunde: Das weltliche Schwert überwindet den Widerstand der Feinde des wahren Glaubens.

Die dritte Forschungsfrage beschäftigt sich im Speziellen mit Luthers Verhältnis zu den Juden und dessen gegenwärtig hohen Stellenwert innerhalb der Aufarbeitung der Kontroversen in der Forschungsliteratur. Um objektive Aussagen über eine mögliche Radikalität etc. treffen zu können, bedarf es allerdings eines größeren Überblicks. Aus diesem Grund empfiehlt sich im Rahmen der ersten Forschungsfrage eine Auseinandersetzung mit anderen Feindbildern. Somit lassen sich letzten Endes fundierte Erkenntnisse bereitstellen, welche die herausragende Stellung des Topos der „Judenfeindlichkeit“ bei Luther in der Forschungsliteratur in Frage stellen könnten. Forschungsfrage (III). *Inwiefern lässt sich eine „Sonderstellung“ des Topos der „Judenfeindlichkeit“ bei Martin Luther in der zeitgenössischen Auseinandersetzung rechtfertigen?*, stellt somit einen direkten Bezug zu der aktuellen Lutherforschung her. Auch in diesem Fall soll eine, die vorherigen Ausführungen aufgreifende, These die Stoßrichtung vorgeben: *Die Judenfeindlichkeit Martin Luthers ist nur ein Aspekt einer umfangreichen, religiös motivierten und von der Obrigkeit auszuführenden Kampagne zum Schutz des neuen Glaubens.* Wie bereits gezeigt, existierte neben den Juden eine nicht geringe Zahl an weiteren „Feinden des Evangeliums“. Wenn es aber eine Vielzahl von Feinden gibt, erscheint es auf den ersten Blick nicht unbedingt eingängig, den „Judentopos“ in einer solch exponierten Art und Weise, wie derweil üblich, aufzuarbeiten. Ein möglicher Einwand könnte lauten, dass in der Folge der Ereignisse des 20. Jahrhunderts eine besondere Verantwortung des deutschen Volkes gegenüber den Juden bestünde. Aus dieser Perspektive heraus ließe sich eine Sonderstellung des Topos freilich erklären. In der Untersuchung spielt der Sachverhalt allerdings eine untergeordnete Rolle, da es um Luther und die Darstellung seines Handelns gehen soll. Historische Ereignisse wie die Shoa, die das kulturelle Gedächtnis zweifelsfrei prägten, dürfen insbesondere in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen, so die durchaus streitbare These, nicht zu Verzerrungen zugunsten einer bestimmten Gruppierung führen. Eine auf Ereignissen der jüngsten Vergangenheit begründete Heraushebung des „Judentopos“ gäbe der Nachwelt

schlichtweg ein falsches Bild des Reformators und käme in erster Linie einer Aufarbeitung der eigenen Schuldfrage gleich. Nun geht es aber darum, ein möglichst unverfälschtes, kritisches Bild von Luther anzufertigen. Damit wiederum steht ein zweites Argument auf wackeligen Beinen. Für die besondere Zuwendung zu dem „Judentopos“ spräche ebenfalls die pragmatische Tatsache, dass die meisten religiösen Feinde heute schlichtweg nicht mehr existieren. Neben den Juden gibt es freilich noch das Papsttum, eine Institution, die sich insbesondere im Mittelalter und der Frühen Neuzeit selbst nicht gerade rühmlich verhielt und demnach in keiner Opferrolle befand, sowie entfernte Gruppierungen, die aus dem Täufertum hervorgingen. Eine Aufarbeitung der Thematik aus der Perspektive der Opfer wäre demnach vorrangig für die jüdische Religionsgemeinschaft sinnstiftend. Aber auch dem Argument gilt es, mit dem Verweis auf die heutige Situation als Bewertungsgrundlage, eine Absage zu erteilen. Es sind vor allem zwei Begründungen aus dem historischen Kontext der Reformationszeit heraus denkbar, die eine exponierte Stellung des „Judentopos“ in der gegenwärtigen Forschung rechtfertigen: Zum einen ließe sich ein besonders drakonischer Umgang mit den Juden, gemessen an den anderen Widersachern, anführen. Zum anderen könnte eine herausragende Stellung der Juden in dem Œuvre des Wittenberger Theologen eine Sonderstellung der Judenfeindlichkeit rechtfertigen. Unter Einbeziehung weiterer „Feinde des Evangeliums“ sowie zeitgenössischer Ansichten anderer Persönlichkeiten aus der Frühen Neuzeit als Vergleichsbasis untersucht die Arbeit diese beiden Möglichkeiten.

1.2 Aufbau der Arbeit

Aus Gründen der Übersichtlichkeit begnügt sich die Darstellung der Inhalte mit einer skizzenhaften Beschreibung der übergeordneten Abschnitte. Eine detaillierte Ausarbeitung kann dem Inhaltsverzeichnis entnommen werden. Der Aufbau der Thesis entspricht grundlegend einem sich von dem Allgemeinen hin auf das Spezielle verjüngenden Trichter. Jedoch erfolgt abschließend durch einen breiten Blick auf die Geschehnisse eine Auflösung der Struktur.

Der Einleitung folgen die „Hinführenden Betrachtungen allgemeiner Art“. Neben einer Darlegung des Forschungsstandes erfolgt eine Erläuterung und Diskussion der zugrundeliegenden Methodik des auf Skinner zurückgehenden „intertextual approach“ sowie die Ausarbeitung eigener darauf basierender methodischer Werkzeuge. Darüber hinaus findet eine ausführliche Kontextualisierung der Reformationszeit, der politischen Gegebenheiten im Alten Reich als auch der Person Martin Luthers statt. Diese grundlegenden Überlegungen

bilden zum einen den methodischen Rahmen des Forschungsprojektes, zum anderen handelt es sich um essentielle inhaltliche Ausführungen, welche als Fundament für die weiteren Überlegungen fungieren.

Das darauffolgende dritte Kapitel widmet sich, eingebettet in den politisch-historischen sowie theologischen Rahmen, einer ausführlichen Aufarbeitung der Obrigkeitslehre des Wittenberger Reformators. Neben der Zwei-Regimente-Lehre findet auch die Lehre der drei Stände Eingang in die Untersuchung. Im Anschluss an die theoretischen Ausführungen folgt eine Erörterung der praktischen Implementierung vor dem Hintergrund der Umsetzung der Reformation. Ausführungen bezüglich der Legitimation von Kriegen komplettieren das Kapitel.

Der daran anknüpfende Hauptteil der Untersuchung, „Die Feinde des Evangeliums: Eine systematische Aufarbeitung“, widmet sich der Betrachtung zehn ausgewählter Animositäten. Unterteilt in drei Gruppierungen erfolgt jeweils eine skizzenhafte Vorstellung der jeweiligen Persönlichkeit oder der betreffenden Gruppierung, um dann in einem zweiten Schritt die Konfrontation mit Luther herauszuarbeiten. Dabei liegt es nahe, überwiegend die Perspektive des Wittenberger Reformators einzunehmen, da er im Kontext des Forschungsvorhabens die relevante Bezugsperson darstellt. Neben der allgemeinen Aufarbeitung der Feindschaften fällt der Darlegung des von Luther geforderten Umgangs mit den Widersachern eine herausragende Bedeutung zu. Dieser Teil der Thesis bezieht sich unmittelbar auf die Ausführungen des vorangegangenen Abschnittes. Jede einzelne Betrachtung schließt mit einer Bewertung des im Methodenteil entwickelten Instrumentariums der Idealtypen.

In der „Systematisch-vergleichenden Zusammenführung“, wie der Name schon suggeriert, findet eine gebündelte Betrachtung der zuvor einzeln herausgearbeiteten Inhalte statt. Der Fokus liegt nunmehr auf der Identifizierung wiederkehrender Muster oder Techniken im Umgang mit den „Feinden des Evangeliums“. Zudem geht es darum, weitreichende Aussagen über die zeitliche Entwicklung und Intensität einer möglichen radikalen Ausprägung zu treffen. In diesem Zusammenhang erscheint eine Beantwortung der Forschungsfragen II und III sinnvoll. Das Kapitel schließt mit einem umfangreichen Fazit, welches die gewonnenen Erkenntnisse nochmals zusammenträgt und darüber hinaus eine Klärung der zentralen Forschungsfrage I beinhaltet. Die Struktur der abschließenden Betrachtung gibt wiederum das methodische Instrumentarium der Idealtypen vor. Insofern liegt eine besonders intensive Verschränkung von Inhalt und Methodik vor.

Der eigentlichen Untersuchung folgt ein „Ausblick“, welcher nochmals einen Blick auf ausgewählte Zeitgenossen gibt, um eine bessere Verortung der Forschungsergebnisse vornehmen zu können.

2. Hinführende Betrachtungen allgemeiner Art

Die hinführenden Vorüberlegungen dienen dazu, essentielles Wissen und Fakten rund um Thesis, Thema und Methodik bereitzustellen.

2.1 Forschungsstand

Auf eine erschöpfende Darlegung des Forschungsstandes zu Luther und den „Feinden des Evangeliums“ verzichtet die Thesis. Ein solches Vorhaben wäre einfach vom Umfang her nicht zu stemmen und wenig zielführend. Stattdessen sollen die so eingesparten Seiten für eine ausführlichere inhaltliche Auseinandersetzung mit der Materie Verwendung finden. Dennoch bedarf es, der Vollständigkeit halber, einer Vorstellung ausgewählter Veröffentlichungen. Darüber hinaus bietet sich somit nochmals die Möglichkeit, herausragende Publikationen kritisch zu würdigen.

Manche der Bücher und Artikel haben mehrere Anknüpfungspunkte mit den Inhalten der Thesis, die meisten jedoch lediglich einen. Daher liegt die separierte Betrachtung des Forschungsstandes bezüglich eines jeden religiösen Konflikts sowie der Obrigkeitsthematik nahe. In diesem Vorgehen kommt auch schon die eigentliche Intention zum Ausdruck: Aufbauend auf der Vielzahl von Sekundärliteratur soll, vor dem Hintergrund von Forschungsfragen und Thesen, eine umfassende Darstellung und Analyse der „Feinde des Evangeliums“ stattfinden. In ihrem vom Verfasser intendierten spezifischen Rahmen sind die angeführten Publikationen von besonderer Qualität. Doch vermögen sie es nicht oder nur unzureichend, da inhaltlich andere Fokusse setzend, ein großes Gesamtbild zu vermitteln. Aus diesem Grund fungiert die Sekundärliteratur als eine Art spezifischer Baukasten, um die einzelnen Kapitel inhaltlich zu unterfüttern. Aufbauend auf den Erkenntnissen erfolgt eine Vernetzung der einzelnen Stränge, bis sich letzten Endes, auf einer übergeordneten Ebene, ein umfassendes Gefüge ergibt. Es sei die Analogie zu einem Puzzle gestattet. Ein einzelnes Teilchen zeigt nichts denn einem winzigen undefinierbaren Ausschnitt. Je mehr Stücke zueinander finden, desto besser kristallisiert sich das Motiv heraus. Die vielen Veröffentlichungen, die nur ein oder zwei Feindbilder behandeln, stellen ebensolche einzelne Teilchen dar. Eine Aussage über das große Ganze vermögen diese aber nicht zu treffen. Insofern nutzt die Thesis eben jene Teilchen, um ein Bildnis, also wiederum lediglich ein Ausschnitt, der komplexen Figur Martin Luthers aufzuzeigen.

Einen klassisch politikwissenschaftlichen Überblick, der insbesondere die Obrigkeitsthematik beleuchtet, geben die Aufsätze von Schwerzer und Münkler. Diese erschienen in den Überblickswerken *Klassiker des politischen Denkens* (Band 1) sowie *Pipers Handbuch der*

politischen Ideen (Band 2). Der von Rochus Leonhardt und Arnulf von Scheliha 2015 herausgegebene Sammelband *Hier stehe ich, ich kann nicht anders!*, befasst sich mit dem Staatsverständnis Martin Luthers. Insbesondere die Aufsätze Leonhardts, *Aufgaben und Grenzen weltlicher Staatlichkeit nach Luther*, und Kohnles, *Luthers „Staatsverständnis“ in seinem historischen Kontext*, thematisieren das Staatsdenken und damit die politische Komponente der Konzeption des Reformators. 2016 erschien der Sammelband *Weimar und die Reformation. Luthers Obrigkeitslehre und ihre Wirkungen*, herausgegeben von Christopher Spehr, Michael Haspel und Wolfgang Holler. Die einzelnen Artikel sind überwiegend in dem politiktheoretischen und historischen Spektrum zu verorten und beziehen, aufgrund der Aktualität, die neusten Forschungserkenntnisse ein. Das 2017 in der dritten Auflage erschienene *Luther Handbuch*, herausgegeben von Albrecht Beutel, stellt, aus der Perspektive einer renommierten Autorengruppe an Kirchenhistorikern, eine Vielzahl von Begebenheiten dar. Mit über 600 Seiten Umfang handelt es sich schwerlich um ein Handbuch. Dafür brilliert die Abhandlung mit einer nahezu vollständigen Aufbereitung aller relevanten Themen. Von besonderem Interesse sind die reichhaltigen Bezugspunkte zu den religiösen Widersachern des Augustiners. Manche Episoden unterliegen einer verhältnismäßig ausführlichen Betrachtung, andere dagegen kommen eindeutig zu kurz. Innovative Argumentationslinien finden sich in dem lexikalisch anmutenden Sammelband allerdings nicht. Daher empfiehlt sich dieses Werk als perfekte Ergänzung zu der Sekundärliteratur. Einen sehr stark historischen Einschlag, der insbesondere die Reformation vor den Kontext der politischen Situation im Alten Reich darstellt, liefern die 2016 erschienenen Sammelbände *Die Ernestiner. Politik, Kultur und gesellschaftlicher Wandel*, herausgegeben von Werner Greiling, Gerhard Müller, Uwe Schirmer sowie Helmut G. Walter und *Die Welt der Ernestiner. Ein Lesebuch*, herausgegeben von Siegrid Westphal, Hans-Werner Hahn und Georg Schmidt. In Kombination mit den zuvor genannten Werken kann eine umfangreiche historische Verortung der Lehren Luthers stattfinden. Eine herausragende Stellung kommt Georg Schmidt zu, der eine Vielzahl von Aufsätzen zu der Thematik Freiheit und Obrigkeit bei Martin Luther veröffentlichte. Schmidt verknüpfte historische, theologische und politische Standpunkte. Durch seine einfache aber sehr präzise Schreibweise gelingt es ihm, komplexe Thematiken ausgezeichnet und gut nachvollziehbar darzustellen. Stellvertretend für das breite Portfolio des Historikers sollen der 2014 erschienene Artikel *Luther und die Freiheit seiner „lieben Deutschen“*, *Luthers Freiheitsvorstellungen in ihrem sozialen und rhetorischen Kontext (1517-1521)* sowie der 2015 veröffentlichte Aufsatz *Luthers verführerisches Angebot: Gehorsam und Kirchenregiment* als Nennung genügen. Ebenfalls als sehr hilfreich entpuppte sich die umfangreiche Monographie *Die Theologie Martin Luthers. Eine*

kritische Würdigung Hans-Martin Barths. Barth stellte u.a. die vielen theologischen Verknüpfungen der Zwei-Regimite- sowie Drei-Reiche-Lehre leicht verständlich dar und lieferte, insbesondere für Nichttheologen, einen großen Mehrwert.

Einen in der Forschung sehr umstrittenen Sachverhalt zum Thema „Luther und die Juden“ stellt die Endzeiterwartung Luthers dar. Es gibt diesbezüglich zwei divergierende Positionen. Zum einen spielen apokalyptische Erwartungen keine oder eine nur untergeordnete Rolle. Diese Auffassung vertreten beispielsweise Bernhard Lohse und Thomas Kaufmann. Zum anderen existiert der Ansatz, dass apokalyptische Vorstellungen bei Luther eine gewichtige Stellung einnehmen. Diese Position kann wiederum untergliedert werden. Einige Wissenschaftler, z.B. Heiko Obermann, plädieren dafür, den apokalyptischen Erwartungen eine stetige Rolle in Luthers Leben zuzuschreiben. Andere vertreten dagegen die Meinung, z.B. Edwards, lediglich der alte Luther sei von derartigen Auffassungen besessen gewesen (vgl. Parsons 2001: 629f). Der bereits angesprochene Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann veröffentlichte in den vergangenen Jahren zwei Abhandlungen über Luther und die Juden. Das 2013 in zweiter Auflage erschienene Werk *Luthers „Judenschriften“: Ein Beitrag zur historischen Kontextualisierung* basiert auf einem Essay von 1998, einer 2005 publizierten Abhandlung sowie einem Handbucheintrag. Wie die Überschrift schon andeutet, erfolgt eine chronologische Betrachtung der „Judenschriften“, der eine Darstellung der Person Luthers sowie des historischen Kontexts vorausgeht. Kaufmann sieht in der Schrift *Der gantz jüdisch Glaub* von Antonius Margaritha einen starken Einfluss auf Luthers Haltung. Darüber hinaus bezieht sich Kaufmann auf Luthers Kampf für die christologische Lesart des *Alten Testaments* sowie die Vorstellung des Reformators, ein von den „Lästereien“ der Juden befreites christliches Gemeinwesen könne möglicherweise den Zorn Gottes abwenden. 2014 erschien mit *Luthers Juden* das zweite Werk Kaufmanns zur Thematik. Der Autor legt in einem ersten Schritt umfassend dar, dass in Luthers Lebenswelt kaum Juden vorkamen. Neben der Argumentation aus dem letzten Buch bezieht sich Kaufmann nun sehr stark auf die enttäuschten Hoffnungen und die daraus resultierende Verbitterung Luthers, die Juden nicht bekehren zu können. Ferner liefert Kaufmann eine umfangreiche Rezeptionsgeschichte von Luthers Haltung gegenüber den Juden. Diese Thematik greift der Kirchenhistoriker in seinem 2015 veröffentlichten Aufsatz *Antisemitische Lutherflorilegien: Hinweise auf Materialien zu einer fatalen Rezeptionsgeschichte* wieder auf. Bei dem 2016 veröffentlichten Beitrag von Kaufmann über *Luther und die Juden* handelt es sich um eine Verschriftlichung eines Vortrags, der die Positionen des Verfassers nochmals in einer knappen essayistischen Form skizziert. Wiese lieferte 2015 mit seinem Aufsatz „*Unheilsspuren*“: *Zur politischen Dimension des theologischen Denkens Luthers im Kontext des modernen Antisemitismus* eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Wirkungsgeschichte der Lutherschriften im Dritten Reich. Osten-Sacken zieht mit seinem 2002 erschienenen Werk *Martin*

Luther und die Juden: Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub“ (1530/31) Verbindungslinien zwischen der Judenfeindschaft Luthers und der damit einhergehenden Lektüre der antijüdischen Arbeit des Konvertiten Margarithas. Neben diesem Schwerpunkt, den auch Kaufmann später abhandeln wird, findet sich eine umfangreiche chronologische Darstellung von Luthers Äußerungen zu den Juden bei Osten-Sacken. Einem bisweilen schwarzen Fleck in der Lutherforschung widmete sich Schubert in seinem 2015 erschienenen Aufsatz *Luther töten. Der „jüdische“ Mordanschlag auf Martin Luther von 1525*. Anhand von Quellenmaterial erfolgt eine Überprüfung der sich teils widersprechenden Aussagen hin auf ihre Plausibilität. Ebenfalls 2015 erschien der Aufsatz *Martin Luther und die Juden* von Beyer. In einem ersten Schritt greift der Autor die Rezeptionsgeschichte der „Judenschriften“ auf. Darüber hinaus erfolgt in einem zweiten Schritt eine Darstellung der Entwicklungsstadien bezüglich der Haltung des Reformators zu den Juden. Der Historiker und Sprachwissenschaftler Dietz Bering veröffentlichte 2014 seine Abhandlung *War Luther Antisemit? Das deutsch-jüdische Verhältnis als Tragödie der Nähe*. Bering beantwortet seinen Titel und sieht in Luther einen Antisemiten. Er beschreibt das Verhältnis Luthers zu den Juden als eine „Tragödie der Nähe“, die sich im Verlauf der reformatorischen Umwälzungen abspielte und die alten Distanzverhältnisse beendete. Daraus resultierten wiederum extreme Abgrenzungsreaktionen. Der Religionswissenschaftler Mynarek veröffentlichte 2013 in dritter erweiterter Auflage *Luther ohne Mythos: Das Böse im Reformator*. Diese knappe Abhandlung besticht weniger durch innovative Gedanken, als einer Bezugnahme auf verschiedene Feindbilder Luthers – u.a. Juden, Papst, Hexen – sowie einer umfangreichen Quellenarbeit, was im Zuge der Auseinandersetzung von Interesse ist¹. Heiko Augustinus Obermann verfasste 1981 *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*. Bis heute berufen sich Wissenschaftler auf Obermanns Thesen, daher auch eine Nennung in diesem Zusammenhang. Obermann sieht in Luther einen Antijudaisten und keinen Antisemiten. Er vertritt die Auffassung eines von der bevorstehenden Apokalypse geprägten Luthers. Die späten „Judenschriften“ sind, so die Position Obermanns, nur vor diesem endzeitlichen Kontext zu verstehen. Papst, Türken und Juden bilden eine unheilige Allianz mit dem „Antichristen“. Die Obrigkeit müsse alles Notwendige zur Aufrechterhaltung des Evangeliums tun. Die von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland (Nordkirche) konzipierte Ausstellung *„Ertragen können wir sie nicht.“ Martin Luther und die Juden* stellt den aktuellen Stand der Forschung, aufgearbeitet für ein breites Publikum, dar. Selbiges gilt für die von

¹ Allerdings polemisiert Mynarek heftig gegen den Reformator. Zuweilen macht seine Abhandlung den Eindruck einer Kampfschrift. Über den wissenschaftlichen, durch Objektivität ausgezeichneten, Charakter lässt sich in diesem Zusammenhang streiten. Der Verfasser sieht das Postulat der Werturteilsfreiheit nach Weber nicht erfüllt.

der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und dem Touro College Berlin organisierte Ausstellung *Martin Luther und das Judentum – Rückblick und Aufbruch*. Beide Ausstellungen verfügen zudem über einen umfangreichen Ausstellungskatalog.

Kaufmann, der die wohl aktuellste und umfangreichste Abhandlung *Thomas Müntzer, „Zwickauer Propheten“ und sächsische Radikale. Eine quellen- und traditionskritische Untersuchung zu einer komplexen Konstellation* zur Thematik „Zwickauer Propheten“, erschienen 2010, verfasste, widerspricht, gestützt auf umfangreiche Quellenverweise, an vielen Stellen den älteren Texten. Daher erfolgt, begründet mit der Aktualität der Forschungsergebnisse sowie der detailgetreuen Rekonstruktion, überwiegend ein Rückgriff auf die Ergebnisse des Göttinger Kirchenhistorikers. Bräuer stellt in dem 2000 publizierten Buch *Spottgedichte, Träume und Polemik in den frühen Jahren der Reformation*, u.a. am Beispiel zweier Spottgedichte aus Zwickau, das Verhältnis zwischen Müntzer und den „Zwickauer Propheten“ dar. Dabei erfolgt primär eine Analyse der Quellen. Eines der zentralen, wenn gleich älteren Werke, stellt die 1966 erschienene Abhandlung *Thomas Müntzer in Zwickau und die „Zwickauer Propheten“* von Wappler dar. Analog Kaufmann rekonstruiert Wappler die Geschehnisse auf der Mikroebene. Allerdings, wie schon erwähnt, legte Kaufmann einige Unstimmigkeiten offen. Dennoch handelt es sich um essentielle Literatur.

Hasse veröffentlichte 2014 den hervorragenden Aufsatz *Luthers Visitationsreise in Thüringen im August 1524: Jena – Kahla – Neustadt an der Orla – Orlamünde* und behandelt das Verhältnis zwischen Luther und Karlstadt. Dabei liegt der Fokus sowohl auf der Verbindung Luthers zu der Obrigkeit wie auch auf den theologischen Differenzen beider Reformatoren. Eine knappe aber dennoch sehr prägnante Darstellung über Karlstadt gibt Markert in seiner 2008 erschienen Abhandlung über die *Menschen um Luther. Eine Geschichte der Reformation in Lebensbildern*. Joestel erörtert in seiner 2005 publizierten Abhandlung „*dass wir Christi Fußstapfen nachfolgen und leiden, wie er*“ *Andreas Bodenstein aus Karlstadt (1486-1541). Leben und Lebensbrüche* über Karlstadt die verschiedenen Lebensetappen des Reformators. Dabei kommt dem Verhältnis zu Luther eine wichtige Rolle zu. Es wäre wünschenswert, an manchen Stellen Quellenbelege zu finden. Die 714 Seiten umfassende Biographie *Der Mensch Martin Luther. Die Biographie* des Reformators wurde von der Historikerin Lyndal Roper 2016 veröffentlicht. Dabei widmete sie ca. 60 Seiten der Auseinandersetzung des Reformators mit Bodenstein. Neben der fundierten, auf vielen Quellen basierenden, Auseinandersetzung, überzeugt auch der einladende Schreibstil. Zudem offenbart Roper, sicherlich auch aufgrund der detaillierten Auseinandersetzung, zuweilen neue Blickwinkel auf das Geschehen und liefert viele Details, die wiederum der Untermauerung eigener Thesen dienlich sind. Im Vergleich zu vielen anderen Biographien überzeugt die

aus Australien stammende Wissenschaftlerin mit einer breiten Kontextualisierung. Wenn-
gleich viele Bezugspunkte vorhanden, findet überwiegend eine vom deutschen Diskurs los-
gelöste Betrachtung statt.

Die Blütezeit der Müntzerforschung liegt zweifelsfrei in der Zeit der DDR. Mit deren Nieder-
gang ging auch das Interesse an dem Reformator zurück. 2015 erschien die Müntzerbio-
graphie *Thomas Müntzer: Revolutionär am Ende der Zeit* von Goertz, die akribisch alle
Details aufgreift. Goertz veröffentlichte innerhalb der letzten 30 Jahre wiederholt Bücher
und Aufsätze zu der Person Müntzers. Das 2014 erschienene Buch *Thomas Müntzer: Wa-
rum der Mystiker die Bauern in den Krieg führte*, verfasst von Strerath-Bolz, stellt eine gute
Ergänzung der zuweilen etwas anspruchsvollen Lektüre von Goertz dar. Allerdings handelt
es sich um keine wissenschaftliche Literatur, da keinerlei Verweise oder Quellenangaben
vorzufinden sind. Zitelmanns Abhandlung „*Ich will donnern über sie!*“: *Die Lebensge-
schichte des Thomas Müntzer* erschien in der zweiten Auflage 1994 und gibt einen wissen-
schaftlich fundierten Überblick. Eine der wenigen Schriften, die auf Luther und Müntzer Be-
zug nehmen, stammt ebenfalls von Goertz. Im Jahr 2002 erschien der Aufsatz *Ende der
Welt und Beginn der Neuzeit: Modernes Zeitverständnis im „apokalyptischen Saeculum“:
Thomas Müntzer und Martin Luther*. Diese knappe Abhandlung vergleicht beide Reforma-
toren vor dem Hintergrund ihrer Sichtweise der Apokalyptik. Dass von Bubenheimer 2014
veröffentlichte Buch *Thomas Müntzer und Wittenberg* konnte, da nicht verfügbar, leider
keine Berücksichtigung in der Untersuchung finden. Ende 2016 erschienen weitere zwei
umfangreiche Müntzerbiographien. Brakelmann stellt das Leben und Wirken in seinem 260
Seiten umfassenden Werk *Müntzer und Luther*, wobei das Hauptaugenmerk eindeutig auf
Müntzer liegt, anschaulich dar. Bräuer und Vogler veröffentlichten die 550 Seiten umfas-
sende Biographie *Thomas Müntzer. Neu Ordnung machen in der Welt*. Beide Werke eignen
sich hervorragend für die Ausarbeitung des Kapitels, da eine detailgetreue Rekonstruktion des
Lebens des Protagonisten, aufbauend auf aktuellen Forschungsergebnissen, erfolgte.

Einer der wenigen Autoren, die sich der Thematik „Luther und die Täufer“ widmen, ist
Trelenberg. In seinem 2013 publizierten Aufsatz *Luther und die Bestrafung der Täufer* er-
folgt eine übersichtliche Darstellung des Materialobjektes. Dabei arbeitet er drei unter-
schiedliche Phasen des Reformators heraus und stellt diese übersichtlich im Kontext histo-
rischer Ereignisse dar. Margraf veröffentlichte 1999 den Artikel *Gottes Wort und Teufels
Beitrag: Luthers Billigung der Täuferverfolgung aus der Sorge um das evangelische Be-
kenntnis*. Die Hauptthese steckt in diesem Falle schon im Untertitel: Luther rechtfertigte die
Verfolgung der Täufer mit der Sorge um das reformatorische Anliegen. Der von Seebaß
erstmalig 1983 verfasste Beitrag *Luthers Stellung zur Verfolgung der Täufer und ihre Be-
deutung für den deutschen Protestantismus* erschien 1997 erneut. Die zuvor genannten

Autoren bezogen sich u.a. auf diesen Artikel, weshalb ihm eine hohe Relevanz zufällt. Ferner beziehen sich alle genannten Abhandlungen im Wesentlichen auf das gleiche Quellenmaterial, was in weiten Teilen auch zu vergleichbaren Ergebnissen führt.

Erstaunlicherweise gibt es keine aktuellen Abhandlungen zur Thematik des Abendmahlsstreits zwischen Luther und Zwingli. Opitz veröffentlichte 2015 *Ulrich Zwingli: Prophet, Ketzer, Pionier des Protestantismus*. Das allgemeine Einführungswerk streift das Marburger Religionsgespräch allerdings nur. Der 1984 von Gäbel veröffentlichte Aufsatz *Luther und Zwingli: Eine Skizze* widmet sich ausschließlich der Abendmahlsfrage. Der Autor brilliert mittels einer einfachen Sprache und übersichtlichen Darstellungen der Ereignisse. Das 1998 in zweiter Auflage publizierte Buch *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität* beschäftigt sich intensiv mit den Abendmahlsstreitigkeiten zwischen Luther und Zwingli. Allerdings bedarf es, aufgrund der vielen Details und theologischen Argumente, umfangreicher Vorkenntnisse des Lesers.

Zur Hexenthematik sind es insbesondere zwei Autoren, auf die es zu verweisen gilt. Hausteins 1990 veröffentlichte Dissertation *Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen* legte den Grundstein für weitere Abhandlungen und stellt bis dato das umfangreichste Werk dar. 1992 erschien der Artikel *Martin Luther als Gegner des Hexenwahns*, in dem Haustein versucht darzulegen, dass der Reformator ein Anhänger der gemäßigten Episcopi-Tradition sei, die weniger radikal als der legendäre *Hexenhammer* war. Der im Jahr 2000 von Haustein verfasste Aufsatz *Zwischen Aberglaube und Wissenschaft. Zauberei und Hexen in der Sicht Martin Luthers* arbeitet viel mit Quellenbezügen und lässt sich in den Kanon der beiden vorangegangenen Schriften einreihen. Selbiges trifft auf den 2003 veröffentlichten Essay *Mensch – Prediger – Professor – Autorität Martin Luther und die Hexenverfolgungen* zu, wobei hier als Besonderheit die verschiedenen Facetten zu nennen sind. Haustein wählt die drei in der Überschrift erwähnten Perspektiven als Zugang für die Hexenthematik und verknüpft in einem Fazit die Erkenntnisse. Bei dem anderen Autor handelt es sich um Lehmann. In seinem 2015 erschienenen Aufsatz *Hexenwahn und Hexenverfolgung als Folge der Reformation?* liefert Lehmann einen weiteren Beitrag und behandelt zudem die einschlägigen Quellen in einem erweiterten historischen Kontext, was einen erheblichen Mehrwert darstellt. Für die Thematik versuchte Lehmann, auch die breite Öffentlichkeit zu sensibilisieren. In seiner Position als Direktor des Museums im Schloss Wilhelmsburg in Schmalkalden konzipierte er die Ausstellung „Luther und die Hexen“, welche bis 2013 lief. Ein Jahr zuvor erschien die umfangreiche Abhandlung *Unschuldig: Hexenverfolgungen südlich des Thüringer Waldes*, in der über 500 nachrecherchierte Fälle dargestellt werden. Der die 2017 stattgefundene Ausstellung „Luther und die Hexen“ begleitende Katalog *Mit dem Schwert oder Festem Glauben. Luther und die Hexen*, herausgegeben von

Markus Hirte, befasst sich sowohl mit dem Hexenwesen im Allgemeinen als auch mit Luthers Anschauung zur Thematik im Speziellen. Insbesondere die, mit rechtshistorischem Schwerpunkt, allumfassenden Betrachtungen bilden einen signifikanten Mehrwert. Bezüglich der Fokussierung auf den Reformator sind die Texte von Lehmann und Haustein besser geeignet. So finden sich für die von Hirte getätigten Äußerungen keinerlei Quellenverweise. Auch gehen die Ausführungen nicht so sehr in die Tiefe. Der Titel *Luther und die Hexen* weckte zum Teil andere Erwartungen. Als thematisch ergänzende Lektüre wiederum kann das Werk brillieren.

Die Auseinandersetzung Martin Luthers mit den Türken stieß auf reges wissenschaftliches Interesse. Das von Brunner et al. im Jahr 2002 publizierte Werk *Dulce bellum inexpertis: Bilder des Krieges in der deutschen Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts*, widmet dem Topos einen 60 Seiten umfassenden Abschnitt. Es erfolgt eine chronologische und detaillierte Auseinandersetzung mit dem Sachverhalt. Dabei finden neben den „Türkenschriften“ auch viele weitere Zeugnisse in die Untersuchung Eingang. Raeder setzt sich in seinem 2006 erschienenen Buch *Antworten auf den Islam* mit verschiedenen christlichen Autoren auseinander. In übersichtlicher Weise trägt Raeder die wesentlichen Gedanken Luthers zusammen. Dies geschieht unter Zuhilfenahme der relevanten Passagen aus den Originalquellen, die der Autor einleitet und erläutert. Die mit 500 Seiten wohl umfangreichste Abhandlung stellt das 2008 erschienene Buch *Luther, Türken und Islam: Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515-1546)* von Ehmann dar. Deziert arbeitet der Autor den Topos ab. Neben einer detaillierteren Auseinandersetzung mit sämtlichem Quellenmaterial findet auch eine umfangreiche Bezugnahme auf die historische Situation statt. Die vielen Gliederungspunkte erlauben eine schnelle Navigation. Allerdings eignet sich das Werk aufgrund der vielen Anknüpfungspunkte, Verweise und Details nur bedingt für eine kurzgehaltene Darstellung der Thematik. Eine sehr stark theologisch akzentuierte Aufarbeitung des Themas gibt der von Wried verfasste und 2010 erschienene Aufsatz „Die Sicht des Anderen“ – *Luthers Verständnis des „Türken“ als „Zuchtrute Gottes“ und „Geißel der Endzeit“*. Kaufmann lieferte mit seinem *Türckenbüchlein* 2008 eine umfangreiche Darstellung der Wahrnehmung der Türken im 16. Jahrhundert. In weiteren Aufsätzen, erschienen 2008, 2011, 2012 sowie 2014, fasst der Kirchenhistoriker seine Gedanken nochmals zusammen und gibt zum Teil auch weiterführende Informationen. Luther steht bei der Auseinandersetzung nicht im Mittelpunkt, wenngleich es genügend Verweise auf den Wittenberger gibt. Flankierend zu den anderen, auf Luther fokussierten Publikationen, liefern Kaufmanns Ausführungen eine sehr gute kontextuelle Einbettung.

Reinhardt veröffentlichte 2016 eine der aktuellsten Abhandlungen zu der Thematik „Luther und das Papsttum“. Der Buchtitel lautet *Luther, der Ketzer. Rom und die Reformation*. Detailliert arbeitet der Autor die Beziehungen zwischen Papsttum, Luther und Reich auf. Im

Gegensatz zu anderen Abhandlungen findet sich eine Vielzahl einschlägiger Zitate, anhand derer die dargestellten Gedankengänge plausibel nachvollzogen werden können. Bereits 2015 erschien ein Aufsatz Reinhardts, in dem er die Differenzen zwischen dem Papst und Luther darstellte. Der Titel *Luther und Rom – Rom und Luther: Neue Überlegungen zu einem alten Thema* zeigt die inhaltliche Stoßrichtung bereits an. Im Gegensatz zu der ein Jahr später erschienenen und weitaus umfangreicheren Auseinandersetzung betrachtet Reinhardt überwiegend den Zeitraum bis 1521. In seiner Hauptthese beschreibt der Autor die Reformation als gestörten Prozess der Kommunikation. In der 2007 herausgegebenen Sammlung von Decots Aufsätzen finden sich zwei relevante Texte. In *Ansatzpunkte und Gründe für Luthers Papstkritik* stellt Decot in übersichtlicher Weise den Beginn der Reformation bis zum Bruch mit Rom dar. *Die Entstehung des Papsttums: Martin Luthers historische Sicht in seiner Schrift „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet“ (1545)* behandelt dagegen die letzte „Papstschrift“ des Reformators und fokussiert sich, dem Titel entsprechend, auf die historische Sichtweise Luthers, der zu beweisen versucht, dass das päpstliche Amt auf die weltliche Obrigkeit zurückgeht. Der 2000 herausgegebene und von Meyer verfasste Aufsatz *Das Papsttum bei Luther* wiederum, beschäftigt sich mit der Papstkritik und der „Antichrist-Polemik“ des Wittenbergers. Meyer stellt u.a. sehr überzeugend die verschiedenen Stufen der Radikalisierung sowie die Gründe für den Bruch mit Rom dar. Eine dezidierte Auseinandersetzung mit dem Vorwurf des „Antichristen“ liefert Russell in dem 1994 erschienenen Text *Martin Luther's Understanding of the Pope as the Antichrist*. Neben einem historischen Rückblick bezüglich des Antichrist-Vorwurfs greift Russell insbesondere die theologische Perspektive auf und liefert eine in sich stimmige Argumentation. Insbesondere zwei Bücher sind bei Thematik „Luther und der Teufel“ zu nennen. Das von Barth 1967 veröffentlichte Werk *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers* liefert eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Sachverhalt. Anhand vieler Textstellen, belegt der Verfasser seine Thesen und gibt auf 220 Seiten einen überzeugenden Einblick in die Materie. Alleine die Vielzahl der verwendeten Zitate bildet eine wahre Fundgrube für Forscher. Mittels der stringenten Untergliederung fällt zudem die Navigation denkbar leicht. Auch spielt das Erscheinungsjahr der Untersuchung eine nur untergeordnete Rolle, da alle Aussagen mit Verweisen auf die entsprechenden Textstellen markiert sind. Viele folgende Abhandlungen stützten sich auf Barths Ergebnisse, so auch Löhdefink. Er veröffentlichte 2016 die Schrift *Zeiten des Teufels. Teufelsvorstellungen und Geschichtszeit in frühreformatorischen Flugschriften (1520-1526)*. Luther kommt in der Untersuchung eine tragende Rolle zu. Im Gegensatz zu Barth, wie dem Titel schon zu entnehmen, konzentrierte sich Löhdefink primär auf die Flugschriften verschiedener Reformatoren und nimmt demzufolge eine starke Kontextualisierung vor. Das 407 Seiten umfassende Werk

liefert einen wichtigen, auf den aktuellen Forschungsstand basierenden, Beitrag in der Debatte. Beide Veröffentlichungen lassen kein Zweifel, dass der Reformator einen ausgeprägten Teufelsgauben teilte, der einen starken Einfluss auf die gesamte theologische Konzeption übte.

Eingangs erfolgte schon eine Bezugnahme auf das Ziel einer umfassenden Darstellung der verschiedenen Animositäten Luthers. Diesbezüglich tut sich, rekurrierend auf den nun abgerissenen Forschungsstand, eine Forschungslücke in mehrfacher Hinsicht auf. Zum einen fällt auf, dass bisweilen eine intensive Verknüpfung der theoretischen Ausführungen der Obrigkeitslehre mit den bestehenden Feindschaften zu kurz kommt. Beide Thematiken werden weitestgehend separat behandelt. Etwaige Verbindungslinien, sofern vorhanden, gilt es aufzuzeigen. Darüber hinaus existiert keine Untersuchung, die derartig viele Animositäten mit dem Ziel des anschließenden Vergleiches abhandelt (vgl. Kapitel 4). Ein bisweilen vollkommen außer Acht gelassener Schwerpunkt der Arbeit liegt in der Identifizierung wiederkehrender Muster und Strategien im Umgang mit den „Feinden des Evangeliums“ (vgl. Kapitel 5), was eine Vielzahl an Fallbeispielen und somit einen makro-perspektivischen Zugang verlangt. Zum anderen trauen sich nur wenige Forscher an die Fragestellung der Radikalität bei Martin Luther heran. Oftmals finden Aussagen diesbezüglich am Rande anderer handlungsleitender Erkenntnisinteressen Eingang in die Untersuchungen. Demgegenüber widmet sich dieses Forschungsvorhaben auf ca. 600 Seiten ausschließlich jenem Schwerpunkt, was dazu führt, dass in methodischer Hinsicht vorab ein speziell auf die leitende Forschungsfrage zugeschnittenes Bewertungsinstrumentarium in Form von Handlungsbegriffen (vgl. Kapitel 2.2) entwickelt wurde, welches die Ausprägung des Grades der Radikalität zu klassifizieren vermag. Somit trägt die Thesis neue Erkenntnisse zusammen, beleuchtet bisweilen unterrepräsentierte Aspekte und gibt darüber hinaus frische Impulse für einen interdisziplinären Austausch.

2.2 Methodik

Die Abhandlung greift für die Beantwortung des Formalobjektes auf einen historisch-politischen methodologischen Zugang zurück. Eine theologische Auseinandersetzung findet in diesem Kontext nicht statt, wenngleich verschiedene theologische Sachverhalte Eingang in die Untersuchung finden müssen.

2.2.1 Methodik I: Zugang zu der Literatur- und Quellenauswahl

Zur Sicherstellung der Identifikation essentieller Primärliteratur sei der eigentlichen Methodik eine knappe Darlegung bezüglich der systematischen Beschaffung relevanter Primärtexte vorangestellt. Allgemein bekannt ist, dass Luther Unmengen an Schriften und Briefen verfasste. Darüber hinaus dokumentierten seine Schüler akribisch die Tischreden. Damit hinterlässt der Theologe der Nachwelt ein breites Quellenportfolio, in dem sich Stellungnahmen und Einschätzungen zu nahezu allen wesentlichen Belangen der damaligen Zeit finden. Das heutige Lutherbild stellt ein Ergebnis der intensiven Lutherforschung dar. Sowohl die kritischen Ausgaben seiner Werke als auch die darauf basierende aufarbeitende Sekundärliteratur ermöglichen einen tiefen Einblick in das Wirken des Reformators. Dieses von Wissenschaftlern gezeichnete Lutherbild ist keinesfalls statisch, sondern wandelt sich, über die unterschiedliche Fokussierung auf bestimmte Facetten oder die Aufdeckung neuer Erkenntnisse, im Verlauf der Zeit. Somit handelt es sich um ein von dem Forscher, selbstredend auf Basis der Primärquellen, konstruiertes Bild.

Lutherausgaben, die den wissenschaftlichen Ansprüchen genügen, gibt es mehrere. Jedoch existiert nur eine kritische Gesamtausgabe, die sämtliche Schriften sowie mündliche Äußerungen umfasst. Die weit über 100 Bände umfassende Weimarer Ausgabe (WA), anlässlich zum 400. Geburtstag des Reformators 1883 begonnen, konnte im Jahr 2009 abgeschlossen werden (vgl. [Saskia] Luther: 2015: 193). Sie umfasst sechs Bände an Tischreden (WA Tr), 15 Bände der deutschen *Bibel* (WA DB), 18 weitere Bände Briefwechsel (WA Br) sowie 80 Bände an Schriften und Werken (WA). Das Œuvre Luthers beläuft sich auf über 80.000 Seiten. Alleine die Sichtung und Interpretation des Quellenmaterials stellt eine Lebensaufgabe dar. Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass viele Texte bzw. Passagen in Latein verfasst sind. Der Einfachheit halber empfiehlt es sich, soweit möglich, mit deutschen Übersetzungen zu arbeiten. Diesbezüglich findet u.a. ein Rückgriff auf die Lutherausgabe Kurt Alands statt, der eine Vielzahl von Texten und Passagen übersetzte. Da Aland die Zitierweise der Weimarer Ausgabe beibehielt, bedarf es keinerlei gesonderter Verweise auf den Herausgeber. Auch andere Lutherforscher übersetzten im Rahmen ihrer Forschung bestimmte Tischreden, Briefe etc. oder bedienten sich der Übersetzung von Kollegen. In diesen Fällen erfolgt die Nennung der Quelle. Einer derartigen Vorgehensweise bedienen sich, aufgrund der enormen Reduktion von Arbeit, viele der in der Lutherforschung tätigen Wissenschaftler.

Luthers Äußerungen zu manchen Themenkomplexen sind sehr umfassend, zu anderen gibt es kaum Überlieferungen. So widmete der Theologe beispielsweise Juden und Papst sowie der Zwei-Regimente-Lehre mehrere umfangreiche Schriften. In diesem Falle gestaltet sich die Quellensuche einfach. Dennoch sind auch Tischreden, Predigten oder andere Schriften,

die nicht explizit im Titel auf einen direkten Bezug verweisen, als relevant einzustufen. Andere Thematiken dagegen, z.B. „Hexen“, gehen in dem Gesamtwerk geradezu unter, da es sich lediglich um „Randnotizen“ handelt. Der Forscher müsste folglich das komplette Werk des Reformators sichten, um alle relevanten Dokumente zu finden. Zwar gibt es eine digitale Version der Weimarer Ausgabe. Auf die Möglichkeit einer gezielten Begriffssuche, welche die Arbeit enorm vereinfachen würde, kann bisweilen aber nur bedingt zurückgegriffen werden.

Da eine komplette Sichtung nicht realistisch scheint, bietet es sich an, die Arbeit anderer Wissenschaftler zu nutzen. Die Sekundärliteratur stellt folglich den Schlüssel zu dem schwerer identifizierbaren Quellenmaterial dar, welches es im Anschluss freilich noch zu sichten und interpretieren gilt. Insbesondere bei den lateinischen Schriften bietet sich dieses Vorgehen an. Unter Rückgriff auf das bereits vorhandene Wissen lässt sich sicherstellen, dass die relevanten Passagen berücksichtigt und ein möglichst umfangreiches Bildnis von Luthers Denken, bezogen auf die Forschungsfragen und Thesen, dargestellt wird. Die Weimarer Ausgabe der Lutherschriften fungiert auch als wesentliche Grundlage für die Texte. Dennoch behält es sich der Verfasser vor, auch andere Textsammlungen etc. heranzuziehen, die beispielsweise in Latein verfasste Schriften in die deutsche Sprache übertragen oder mit einer zeitgemäßen Textüberarbeitung brillieren. Stellenweise findet ein Rückgriff auf die, neben der Weimarer Ausgabe, bekannteste Lutherausgabe von Johann Georg Walch, abgekürzt mit „W²“, statt. Diese katalogisierte u.a. die Tischreden nach Themengebieten. Somit gelingt beispielsweise ein umfassender Zugriff auf die wenigen verstreuten Äußerungen des Reformators über Hexen. Ferner verwenden einige Lutherforscher ausschließlich diese Ausgabe. Manche für die Thesis essentielle Zitate, da in der Weimarer Ausgabe vom Verfasser nicht ausfindig zu machen, müssen daher nach Walch zitiert werden. Lutherforscher wie z.B. Titus Vogt greifen auf beide Ausgaben zurück (vgl. Vogt 2001). Die vorliegende Abhandlung orientiert sich primär an der Weimarer Ausgabe und zieht Walch nur in Ausnahmefällen heran. Die speziell für Luther dargestellte Vorgehensweise für die Beschaffung relevanter Quellentexte lässt sich vom Prinzip her freilich auch auf die anderen in der Thesis behandelten Persönlichkeiten anwenden.

2.2.2 Methodik II: Quentin Skinner und der „Intertextual Approach“

„Die Geschichte des politischen Denkens liegt nicht einfach hinter uns, so dass wir sie nur zu entdecken hätten. Sie wird durch die theoretischen Ansätze, mit denen wir uns ihr nähern, konstruiert. Abhängig von der Wahl des jeweiligen Ansatzes werden so ganz verschiedene Bilder dessen gezeichnet, was wir fälschlicher- und naiverweise für eine objektive Vergangenheit halten könnten. Tatsächlich aber geben Ansätze die Leitfragen vor, die zur Fokussierung jeweils bestimmter Personen, Texte, Textarten und Textdimensionen, sowie außertextlicher Wirklichkeitsanteile und zur Vernachlässigung anderer führen. Die Wahl des Ansatzes prägt in der Praxis der ideengeschichtlichen Forschung jedes Detail ihrer Ergebnisse [...]“ (Busen / Weiß 2013a: 7).

Es dürfte nicht leichtfallen, eine prägnanter formulierte Stellungnahme als die einleitende Passage des Sammelbandes *Ansätze und Methoden zur Erforschung des politischen Denkens* von Andreas Busen und Alexander Weiß über die herausragende Stellung der Methodik in der Ideengeschichte zu finden.

Hermeneutische Verfahren stellen das geeignete Instrumentarium zur Textinterpretation historischer Quellen dar. Versteht der Forscher einen Text nicht, so kann er lediglich Aussagen über die Anzahl an Worten und Zeichen treffen. Aus diesem Grund bedarf es für eine Auswertung einer Quelle einer intensiven Widmung des Sinnverstehens. Der aus dem Griechischen stammende Begriff „Hermeneutik“ (aussagen, auslegen, übersetzen) bedeutet nichts anderes als die Theorie der Auslegung und Deutung. Im wissenschaftlichen Kontext handelt es sich dabei um eine Technik des Verstehens (vgl. Kuckartz 2014: 29f). Bei dem geisteswissenschaftlich-hermeneutischen Ansatz geht es nicht, wie bei einer klassischen Inhaltsanalyse üblich, um die Bildung von festgelegten Kategoriensystemen auf der Basis von systematisch identifizierten Aussage-Elementen. Vielmehr liegt die Erkenntnisabsicht in dem Verstehen des Sinns sowie der Auslegung von Dokumenten, historischen Quellen etc.

Um ein wenig mehr Klarheit zu schaffen, denn hermeneutische Ansätze in den Geisteswissenschaften gibt es bekanntlich gar viele, sollen nachfolgend vor dem Hintergrund des historisch-politischen Zugangs die Überlegungen Quentin Skinners, einer der schillernden Figuren der so genannten „Cambridge School of Intellectual History“, zur Anwendung kommen. Huhnholz erhebt in seinem Aufsatz *Bielefeld, Paris & Cambridge* Koselleck, Foucault und Skinner zu den drei maßgeblichen westeuropäischen Ideenhistorikern, die einige Zeit nach dem zweiten Weltkrieg unabhängig voneinander methodologische Programme entwarfen (vgl. Huhnholz 2015: 157ff). Bereits aus dem Aufsatztitel geht eine konkurrierende Theorienpluralität hervor. Ganz im Sinne von Busen und Weiß darf ein methodischer Pluralismus nicht in einem Vergleich zwischen „richtigen“ und „falschen“ Ansätzen münden. Dagegen gebe es aber sehr wohl eine Reihe von Fragen, so Busen und Weiß, über die es sinnvoll zu streiten und reflektieren lohne (vgl. Busen / Weiß 2013b: 18).

Die „Cambridge School“, seit den 1970er Jahren nicht mehr aus der angelsächsischen Fachwelt wegzudenken, gewinnt nun auch in Deutschland nach langem Dornröschenschlaf zunehmend an Bedeutung.² Nitschke beispielsweise lobt den anspruchsvollen und inhaltlich innovativ formulierten methodischen Umgang mit den klassischen Quellentexten (vgl. Nitschke 2011: 269). Er verweist im Weiteren darauf, dass der Name „Cambridge School“ mitunter Verwirrung stiften mag, da die einzelnen Mitglieder teilweise unterschiedliche Ansätze verfolgen. Das verbindende Merkmal stellt die Funktion und Bedeutung der Sprache für die Textanalyse sowie die Möglichkeiten ihrer Kontextualisierung dar (vgl. Nitschke 2011: 275). Allgemein hin gelten Skinner und Pocock als Begründer des Ansatzes.³ Die Aktualität von Skinners Konzeption zeigt sich nicht zuletzt in der 2002 veröffentlichten und drei Bände umfassenden Reihe *Visions of Politics*, welche die wegweisenden Ideen nochmals in überarbeiteter – also dem aktuellen Forschungsstand entsprechender – Fassung zusammenträgt. Von besonderer Relevanz an dieser Stelle ist der erste Teil: *Regarding Method*. Eine Übertragung der wesentlichen Passagen ins Deutsche fand erstmalig 2009 statt. Vor dem Hintergrund der „Neubestimmung der Ideengeschichte“ seitens Skinners (vgl. Heinz / Ruehl 2009: 270) sowie der allgemeinen Gewichtigkeit und zunehmenden Beliebtheit seiner methodologischen Konzeption im deutschen und internationalen Diskurs bezeichnen Mahler und Muslow Skinner zu Recht als momentan bedeutendsten Historiker der politischen Ideengeschichte (vgl. Mahler / Muslow 2014: 139). In Anbetracht dessen liegt die Entscheidung begründet, aus dem Pluralismus der Ansätze und im Kontext der hermeneutischen Textanalyse, methodisch den Darlegungen des englischen Ideenhistorikers folgen zu wollen. Weitere Argumente für die besondere Eignung von Skinners Ausführungen gehen aus der inhaltlichen Auseinandersetzung hervor.

Skinner selbst bezeichnet seine Methodik als „intertextual approach“, welche wiederum aus dem ihm eigenen thematischen Profil als Historiker, Methodologe sowie Politiktheoretiker hervorgeht (vgl. Erben 2010: 150, 165). Wenn Skinner schreibt:

² Bei Mahler und Muslow heißt es, die kontextualistische Richtung der „Cambridge School“ sei in den 1980er Jahren in den angelsächsischen Ländern führend geworden und bilde derweil eine ideengeschichtliche Orthodoxie (vgl. Muslow / Mahler 2010: 8).

³ Heinz und Ruehl sprechen bereits von einer dritten oder vierten Generation an jungen Ideenhistorikern der „Cambridge School“ (vgl. Heinz / Ruehl 2009: 269). Eine Darstellung des Diskurses innerhalb der Schule würde an dieser Stelle über das Ziel hinausgehen. Daher soll der Verweis auf wenige wegweisende Veröffentlichungen genügen. Die innerhalb der „Cambridge School“ stattfindende methodologische Evolution zeigt die 2010 von Mahler und Muslow herausgegebene Abhandlung *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*. Einen wesentlich weiteren Fokus bezüglich der Ansätze verfolgten die beiden Herausgeber bei dem 2014 erschienenen Sammelband *Texte zur Theorie der Ideengeschichte*. Hinter dem wohl umfangreichsten Projekt, was die Vielfalt der „Cambridge School“ dokumentiert, der seit 1984 erscheinenden Buchreihe *Ideas in Context*, steht Skinner als Generalherausgeber selbst.

„Für mich besteht das hermeneutische Projekt vornehmlich darin, diese Texte [gemeint sind Quellentexte] wieder als Handlungen erscheinen zu lassen, die sie einst, in ihrem ursprünglichen diskursiven Kontext, darstellten“ (Skinner 2009: 16),

richtet er sich gegen die Annahmen der traditionellen Ideengeschichte, klassische Texte unter der Prämisse, dass sie von einem Zeitgenossen stammen, zu studieren (vgl. Skinner 2009: 21). Auf wenige Worte herunter gebrochen fordert der englische Ideenhistoriker,

„daß bei der Interpretation von Texten zunächst die Bedeutung der relevanten Äußerung erfaßt wird; dann sollte sich der Interpret dem diskursiven Kontext dieser Äußerung zuwenden, um zu bestimmen, in welcher Beziehung sie zu anderen Äußerungen zum selben Gegenstandsbereich stehen. Gelingt es ihm, diesen Kontext mit ausreichender Genauigkeit zu bestimmen, können wir abschließend daraus ablesen, was der jeweilige Sprecher oder Autor tat, indem er sagte, was er sagte“ (Skinner 2009: 79).

Um die getätigte Äußerung, also den Text als solchen, verstehen zu können, bedarf es zwingend eines Verständnisses der Gründe, die jene Äußerung veranlassten bzw. die der Äußerung vorausgingen. Damit meint Skinner, ein Text sei niemals bloß eine alleinstehende Aussage, sondern immer Teil eines Arguments in der Form eines Manövers, einer Stellungnahme oder Positionierung in einer Diskussion. Im Zuge dessen gilt es, mittels der Ergründung der dafür ausschlaggebenden Annahmen und Ziele, herauszufinden, warum eben dieses bestimmte Manöver etc. dem Autor erforderlich schien (vgl. Skinner 2009: 78). Daraus wiederum ergeben sich für das Textverständnis zwei zentrale Fragen: Die eine zielt auf die Bedeutung des Textes ab, die andere auf die auktoriale Intention. Es muss festgestellt werden, ob die Bedeutung des Gesagten auch tatsächlich von dem Autor in dem dargelegten Sinne intendiert war (vgl. Skinner 2009: 76).

„Die Feststellung auktorialer Intentionen bedarf keiner mysteriösen divinatorischen Fähigkeiten – nur der deutenden Wiederherstellung jener intertextuellen und kontextuellen Zusammenhänge, die das bestmögliche Verständnis des Textes ermöglichen“ (Skinner 2009: 14).

In diesem Sinne argumentiert Skinner für die Auffassung von Texten als Formen sozialer Handlungen. Mittels der Deutung von Texten als Sprechakte erschließt sich der Zugang zu deren performativen Funktion, wobei es darum geht zu ergründen, was ein Autor tat, indem er einen bestimmten Text verfasste. Über das Verständnis der zugrundeliegenden Sprache, so Skinner, offenbaren sich distinktive Vorstellungen, Werte und Ideen (vgl. Skinner 2009: 14). Vor diesem Hintergrund sind die zu rekonstruierenden sprachlich artikulierten Diskurse selbst als politische Realitäten wahrzunehmen (vgl. Stollberg-Rilinger 2010: 22), was die immense Gewichtung der Analyse von Sprechakten, eingebettet in den historischen Diskurs, wiederum erklärt. Das Credo der „Cambridge School“ und demnach auch das Skinners, so Stollberg-Rilinger, laute „Words are Deeds“ sowie „the pen is a mighty sword“ (vgl.

Stollberg-Rilinger 2010: 22). Demnach geht es folglich, neben dem Herausarbeiten der Aussage eines Textes, auch immer um dessen entfaltete Wirkung, ob vom Verfasser intendiert oder nicht (vgl. Stollberg-Rilinger 2010: 22). Skinner verweist dezidiert auf den Sachverhalt, dass Worte im zeitlichen Verlauf ihre Bedeutungen ändern und somit Irreführungen bei der Interpretation entstehen können (vgl. Skinner 2009: 51). Ferner warnt er vor dem Fehler Behauptungen aufzustellen, nachdem ein Autor Ansichten vertrat, die er hätte, aufgrund der schlichten Nichtexistenz dieser, nicht vertreten können (vgl. Skinner 2009: 48). Andererseits gesteht er, mit Verweis auf die Psychoanalyse, dem Interpreten zu, zu einem umfassenderen oder überzeugenderen Verständnis des Handelns des Akteurs zu kommen als dieser selbst, da sich ihm aus der Beobachtungsperspektive Strukturen oder Zusammenhänge erschließen, die dem Autor womöglich nicht bewusst waren (vgl. Skinner 2009: 48, Stollberg-Rilinger 2010: 21). Die bisher durchgeführten Erörterungen fügen sich in die von Skinner vertretene Sichtweise der Negation sogenannter „Elementarideen“, zu denen verschiedene Autoren mittels ihrer Aussagen beitrugen, ein (vgl. Skinner 2009: 60, 2010: 83). Ideen gilt es daher immer in ihrem zeitlichen und kulturellen Kontext zu begreifen, was zu einer Absage an das Konzept der festumstehenden ewigen Ideen führt. Dementgegen setzt Skinner die Ansicht einer Vielzahl an getätigten Aussagen mit einer Vielzahl an intendierten Absichten. Konstatiert werden kann:

„Die einzige Geschichte der Idee, die geschrieben werden kann, ist die Geschichte ihrer Verwendung in bestimmten Argumentationen“ (Skinner 2009: 60).

Ideen, also die das täglich Brot des Ideenhistorikers, entstehen nicht im luftleeren Raum, sondern stellen Antworten auf etwaige Missstände dar. Skinner gesteht jedoch zu, dass eine Reihe von langanhaltender Kontinuitäten in der Geschichte der westlichen Moral-, Sozial- und politischen Philosophie existiere, die wiederum eine stabile Verwendung von Grundbegriffen und Argumentationsweisen zur Folge hätten (vgl. Skinner 2009: 59). Daraus folgt eine besondere Umsicht bei dem Verständnis von Handlungen und Äußerungen, die aus einer anderen Epoche stammen. Mit unseren heutigen Standards bzw. unserem Wissen als ethischen Maßstab zu operieren, wäre demnach grundlegend falsch. Skinner legt dies nochmals ausführlich dar:

„Allerdings ist jedes Verständnis eines Verhaltens als inakzeptabel auszuschließen, von dem sich zeigen läßt, daß es auf Beschreibungskategorien und Klassifizierungen beruht, die dem Akteur selbst gar nicht zugänglich waren. Wenn eine Äußerung oder eine Handlung von einem Akteur willentlich vollzogen wird und für ihn eine bestimmte Bedeutung hat, so folgt daraus nämlich, daß jedes überzeugende Verständnis der Absichten des Akteurs notwendigerweise auf die Menge jener Beschreibungen zurückgreifen muß, die dieser im Prinzip hätte verwenden können, um zu charakterisieren und klassifizieren, was er gesagt oder getan hat. Anderenfalls wird dieses Verständnis, so überzeugend es auch sein mag, nicht als Verständnis seiner Aussage oder Handlung gelten können“ (Skinner 2009: 48f).

Der Ideenhistoriker bringt das Beispiel, Lockes Zeichentheorie nicht als eine Vorwegnahme der später folgenden Metaphysik Berkeleys zu interpretieren. Dem Handeln von Locke kann rein logisch niemals die Absicht einer Vorwegnahme zugrunde gelegen haben (vgl. Skinner 2009: 49). Gleichsam wäre es unsinnig, Martin Luthers Wirken vor dem Hintergrund der Würde des Menschen analysieren zu wollen, da der Reformator mit dem modernen Konzept nicht vertraut sein konnte. Anderenfalls wäre es legitim Leonardo da Vinci dafür zu kritisieren, keine modernen Verbrennungsmotoren in seinen Apparaturen verwendet zu haben. Ein Verstehen der Texte muss demnach immer vor dem zeitlichen Hintergrund und dem ihm immanenten kulturellen Ideen erfolgen. Dorschel pflichtet Skinner indirekt bei, wenn er schreibt, die meisten Ideen seien anderen, schon vorhandenen Ideen, entlehnt (vgl. Dorschel 2010: 126). Daher fordert der Philosoph eine sozialgeschichtliche Perspektive, also das Aufkommen der neuen Ideen immer vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Gruppierungen, Parteiungen sowie Institutionen, eben das was Skinner als den Kontext bezeichnet, zu betrachten (vgl. Dorschel 2010: 155). Oftmals, Dorschel weiter, treten Ideen als gefährliches Gut, da sie den Eliten schaden, auf. Dies führe dann zu Zensur und Verfolgung der Anhängerschaft. Entweder gerieten die Ideen infolgedessen gänzlich in Vergessenheit oder aber die Art und Weise der Formulierung ändere sich. So handele es sich bei Ironie und Widerspruch beispielsweise Taktiken, um Ideen wirkungsvoll im Text zu verschleiern. Verfolgung stelle im geschichtlichen Gang der Gedanken, heißt es im Text weiter, eine historische Normalität dar. Sie bringe sich in der Mitte der Ideengeschichte und nicht am Rande zur Geltung (vgl. Dorschel 2010: 192ff):

„Verfolger wollen durch gesetzliche Vorschriften, Kontrolle, soziale Ächtung, Folter oder Terror Zustimmung zu politischen und religiösen Orthodoxien erzwingen [...] Das Wissen um die künftige Fremdzensur kann Selbstzensur veranlassen“ (Dorschel 2010: 195).

Ideen sind vielfach, da direkt ihre Machtlegitimation angreifend, für bestimmte Klassen gefährlich. Insbesondere gilt dies für religiöse Ideen wie die von Martin Luther, welche die Autorität der Kirche infragestellten. Ihre Verfechter ereilte oftmals das Schicksal der Verurteilung als Ketzer, einhergehend mit dem Tod. Warum genau setzten sich die Ideen des jungen Augustinermönches durch?

Um dies umfänglich erörtern zu können, sei abschließend nochmals die methodische Komponente, auf das Wesentliche reduziert, für die nachfolgend stattfindende Untersuchung dargelegt:

“I argue that, if we are to write the history of ideas in a properly historical style, we need to situate the text we study within such intellectual context and frameworks of discourse as enable us to recognize what their authors were *doing* in writing them. To speak more fashionably, I emphasize the performativity of texts and the need to treat them intertextually. My aspiration is not of course to perform the impossible task of getting inside the heads of long dead thinkers; it is simply to use the ordinary techniques of historical

enquiry to grasp their concepts, to follow their distinctions, to recover their beliefs and, so far possible, to see things their way" (Skinner 2002: VII).

Die Darstellung Skinners Gedanken, übertragen auf die Thesis, lässt bereits erahnen, dass ein Unterfangen, wie das hier vorgestellte, im Rahmen einer Dissertation zum Scheitern verurteilt wäre, da der Arbeitsaufwand schlichtweg zu hoch ausfiele. Seit den 1970er Jahren hat sich die Methodik der Ideengeschichte dramatisch verändert. Viele der von Skinner aufgestellten Forderungen gehören heute zum Standardrepertoire des Wissenschaftlers. Glücklicherweise gibt es eine Fülle an Forschungsvorhaben, die sich speziell mit der Interpretation / Darstellung von Luther oder ganz allgemein mit der Epoche der Frühen Neuzeit beschäftigen. Daraus folgt, einige der von Skinner geforderten Punkte muss der Ideenforscher daher nicht mehr selbst durchführen, sondern kann mit einer gewissen – aber dennoch kritischen – Bequemlichkeit auf das im Archiv gespeicherte Wissen zurückgreifen, um dies für seine eigene Forschung fruchtbar zu machen. Eine derartige Aufwandsreduktion ermöglicht, wie in dem vorliegenden Falle, eine Fokussierung auf größere Zusammenhänge, ohne die dafür notwendigen Schritte des „intertextual approachs“ zu vernachlässigen.

Berechtigte Kritik an Skinners Methodik findet sich beispielsweise bei Schneider. Im Wesentlichen geht es darum, dass Skinner nicht ausreichend auf die Frage eingeht, was denn unter einem Kontext verstanden werden soll, wo dessen Grenzen liegen oder wie er praktisch zu greifen ist. Daher obliegen, so Schneider, letzten Endes die Wahl sowie die Begrenzung des Kontextes dem Forscher (vgl. Schneider 2013: 65f). Thumfahrt wiederum steht der Idee Skinners, Autoren von Texten als eine Art Redner auf einer Bühne zu begreifen, mit der Begründung, Textformen theoretischer Abhandlungen seien keine Redeformen, skeptisch gegenüber (vgl. Thumfahrt 2013: 137). Die Kritiken sind, wie schon erwähnt, nicht im Sinne des Codes, eine Methode sei „richtig“ oder „falsch“ zu verstehen. Vielmehr handelt es sich um jene Nachfragen, über die es sinnhaft zu reflektieren gilt. Allerdings kann eine solche Diskussion im Rahmen des Dissertationsprojektes nur sehr begrenzt stattfinden.

Eine Freiheit, die dem Forscher obliegt, so die Meinung des Verfassers, stellt dagegen die Gewichtung von Kontextanalyse und Interpretation der vom Autor intendierten Aussagen dar. Olesen kommt bei seiner Untersuchung von Skinners Interpretation des *Leviathans* zu dem Ergebnis, dieser konzentrierte sich überwiegend auf die Ermittlung des Kontexts und nicht die zugrundeliegenden Intentionen des Verfassers, was einer Abkehr von seiner eigenen Methodik gleichkomme (vgl. Olesen 2013: 57, 60). Für die Hobbes-Interpretation, die immerhin als eine Art Prototyp fungiert, mag Olesens gewissenhaft durchgeführte Analyse zutreffen. Andererseits stellt sich die Frage, in Abhängigkeit der Quellsituation bzw. der Präferenz des Forschers, nach einer Gewichtung zu Gunsten von Kontextanalyse oder Sprechakttheorie. Eine mögliche weitere Frage an den methodologischen Diskurs könnte

also folgendermaßen lauten: Inwiefern lässt Skinners Ansatz eine „Modifizierung“ im Sinne einer Gewichtung zu? Eine denkbare Antwort wäre, niemand könne erwarten, dass Kontextanalyse und Sprechakttheorie im genauen Verhältnis von 50:50 Eingang in die Untersuchung finden. Manche Thematiken bedürfen einer bevorzugten Behandlung des Kontextes, andere wiederum der zugrundeliegenden Sprechakte.

Es liegt auf der Hand, dass die Methodik Skinners, egal wie groß die Menge an Informationen ist, die der Forscher heranzieht, immer subjektiv bleibt. Damit liegt folglich in jedem Falle ein personenabhängiges Resultat der Interpretation vor (vgl. Kromrey 2009: 302). Skinner spricht von einem Spielraum für potentiell endlose legitime und gewinnbringende Debatten über die genaue Meinung des Gesagten (vgl. Skinner 2009: 87). Somit kann natürlich keine Vergleichbarkeit wie bei der systematisch-empirischen-Inhaltsanalyse erzielt werden. Allerdings zielt der Teilbereich der politischen Ideengeschichte auch nicht auf absolute Vergleichbarkeit der Ergebnisse ab, sondern sucht im wissenschaftlichen Diskurs aus mannigfaltigen Interpretationen eines Sachverhaltes einen Mehrwert zu generieren. Die Devise lautet also begrenzter Relativismus statt strenger Objektivismus. Wobei das Ziel auch immer darin besteht, eine grundlegende Anschlussfähigkeit an den gegenwärtigen Forschungsstand zu gewährleisten.

Skinners Ansatz empfiehlt sich als Methodik für die Thesis, da einerseits eine besondere Eignung für historisches Quellenmaterial vorliegt. Andererseits ermöglicht die Konzeption, neben der Fokussierung auf die Texte, auch eine Analyse des erweiterten Kontexts (Autor / Zeit). Viele Wissenschaftler plädieren, ohne direkt auf Skinner zu verweisen, für ein ähnliches Vorgehen, indem sie die oftmals nur verkürzte und aus dem Kontext gerissene Darstellung der plakativen Äußerungen Luthers kritisieren und eine Analyse der zeitlichen Umstände sowie eine Darlegung der spezifischen Situationen, welche die Aussagen bedingen, fordern (vgl. Lohse 1995: 357). Genau dem soll die Untersuchung im großen Stile Rechnung tragen. Es geht nämlich nicht nur um eine Auflistung plakativer Äußerungen, sondern einer anschaulichen Aufarbeitung einer ca. 30 Jahre andauernden Serie von Animositäten. Diesbezüglich bedarf es deutlich mehr als der Darstellung einiger spezifischer Situationen. Skinners Methodik fungiert als theoretischer Überbau für eine durchaus umfangreiche Aufarbeitung der Verhältnisse innerhalb der Frühen Neuzeit. So findet sich beispielsweise eine Darstellung des politischen Systems im Alten Reich sowie des Fürstengeschlechtes der Ernestiner in den Vorüberlegungen. Mittels der gewonnenen Erkenntnisse können wiederum Aussagen über den Erfolg, denn beide Faktoren hängen eng miteinander zusammen, der Reformation getroffen werden. Darüber hinaus bedarf es einer Kontextualisierung einer jeden einzelnen Animosität sowie die Darlegung möglicher Verbindungslinien. Nur über die Aufarbeitung historischer Gegebenheiten, die sozusagen eine Umrahmung der eigentlichen Analyse bilden, kann überhaupt ein akkurates Porträt des Reformators angefertigt werden,

was wiederum eine umfassende Beantwortung der Forschungsfrage beinhaltet. Darüber hinaus finden eine Vielzahl an Quellen in den verschiedensten Formen Eingang in die Untersuchung. Demzufolge benötigt es einer Verortung und Interpretation der einzelnen Quellen, um die von Luther intendierte Wirkung in Erfahrung zu bringen. Anhand des Quellentyps und der zugrundeliegenden Sprache, Wortwahl und Stilmittel lassen sich Aussagen bezüglich Manöver und Stellungnahmen treffen. Diese heißt es wiederum mit dem zeitlichen Kontext der Reformation zu kombinieren. Eine enge Verzahnung beider methodischen Komponenten erlaubt eine tiefgreifende Untersuchung und wissenschaftliche Aufarbeitung von Luthers Feindschaften auf der Mikro- und Makroebene, sodass neue Erkenntnisse über Deutschlands Held der Reformation für Wissenschaft und Allgemeinheit zu erwarten sind. Skinner verortet die Relevanz seiner historisierenden Methodik zudem darin, dass diese mit fremden Denk- und Lebensformen konfrontiere und es somit ermögliche, Distanz zu den eigenen Überzeugungen und Wertesystem einzunehmen. Daraus resultiere, heißt es im Text weiter, eine zusätzliche Möglichkeit, die eigenen Überzeugungen vor dem Hintergrund alternativer Konzepte mittels kritischer Reflexion zu stärken bzw. nachzubessern (vgl. Skinner 2009: 88ff).

Abschließend sei noch angemerkt, dass gerade eine personenabhängige Interpretation, sofern nicht zu abwegig, insbesondere im Teilgebiet der politischen Ideengeschichte, immer auch eine Diskussionsgrundlage bietet und somit einen Mehrwert bereitstellt. Bereichsübergreifend gedacht, entsteht ein interdisziplinärer Zugang zu der Thematik, der verschiedenste Facetten beleuchtet und ein breites Spektrum an Ansichten wiedergibt. Genau darin sieht der Verfasser eine wesentliche Stärke der zugrundeliegenden Methodik.

2.2.3 Methodik III: Idealtypen des religiös-politischen Handelns

Eine weitere Präzisierung von Skinners Methodik stellt die Bildung sogenannter Idealtypen des politischen Handelns dar, um die übergeordnete Forschungsfrage zufriedenstellend beantworten zu können. Dahingehend liegt es nahe, verschiedene Handlungsbegriffe im Sinne von Idealtypen, die das Verhalten eines „religiösen Eiferers“ charakterisieren bzw. spezifizieren, zu untersuchen, um deren Merkmale im Verlauf der Arbeit mit Luthers Äußerungen abgleichen zu können. Als besonders vielversprechend erscheinen die Handlungsbegriffe „Herrschen“, „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“ und „Unterdrücken“. Bei der Betrachtung der drei genannten Idealtypen bedarf es automatisch einer Bezugnahme auf einen vierten Typus: „Dulden“. Die ersten drei Ausprägungen ergeben nur dann wirklich Sinn, wenn sie im Zuge des „Gegenparts“ zur Anwendung kommen. Mit der Fokussierung auf die Idealtypen erfolgt wiederum eine Eingrenzung des (methodischen) Kontexts. Die

vier genannten Konzeptionen bilden die Begrenzungen des begrifflich relevanten Spektrums und stellen gleichzeitig eine weitere Operationalisierung innerhalb der gesamten Methodik dar. Mit anderen Worten: Die Idealtypen bilden die Eckpunkte, welche den Handlungsspielraum Luthers in seiner Zeit abstecken.

Skinner's Methodik fußt auf den zwei grundlegenden Prinzipien einer umfangreichen Analyse des historischen und sozialen Kontexts und darüber hinaus die politische Sprache als politisches Handeln zu verstehen. Eine Übersetzung des zweiten Prinzips bedarf, auf die Besonderheiten der vorliegenden Thesis zugeschnitten, der Idealtypen. Dies begründet sich schlichtweg darin, dass zehn verschiedene Animositäten, welche selbstredend verschiedenste Formen von Handeln nach sich zogen, die Grundlage der Untersuchung bilden. Darüber hinaus macht eine Betrachtung des gesamten Zeitraums zwischen 1510 und 1546 eine Differenzierung notwendig.

Jeder Idealtyp bzw. Handlungsbegriff lässt sich mit einem damit verbundenen theoretischen Konzept zu analytischen Zwecken genauer spezifizieren. Im Falle des Handlungsbegriffes „Herrschen“ bildet das Konzept von Theokratie jene inhaltliche Spezifikation. Bei den Idealtypen „Festhalten“ und „Unterdrücken“ sind der religiöse Fanatismus bzw. der religiöse Fundamentalismus zu nennen und letzten Endes speist den Handlungsbegriff „Dulden“ die Vorstellung von Toleranz. Somit findet nicht nur eine inhaltlich saubere Begriffsbestimmung eines jeden Typs statt, sondern gleichzeitig ergibt sich ein Anknüpfungspunkt an die bisherigen methodischen Überlegungen. Es geht nämlich nicht nur darum, Luthers Handlungen in ihrem einstigen diskursiven Kontext erscheinen zu lassen, sondern gleichsam zu ergründen, welche Werte und Ideen den Äußerungen des Reformators vorausgingen. Um zu erfassen, ob sich sein Verhalten gegenüber konkurrierendem Ideengut mehr an einem duldsamen oder unterdrückenden Umgang orientierte, bedarf es ausreichend Kriterien, die wiederum aus den theoretischen Konzeptionen herauszuarbeiten sind und letzten Endes die Handlungsbegriffe oder Idealtypen inhaltlich ausfüllen. Anhand der Äußerungen Luthers lässt sich somit ein genaues Bild von seinem Handeln nachzeichnen.

Die vorgestellten Idealtypen waren Luther in der Form freilich nicht alle bekannt. Daraus ergibt sich jedoch kein methodisches Problem, da die Begrifflichkeiten nicht als eigenständiger Handlungstypus, sondern vielmehr als eine abstrahierende Zusammenfassung von bestimmten Handlungstypen zu fassen sind. Zudem bedarf es für eine methodisch saubere Zuordnung nach heutigen wissenschaftlichen Standards bestimmter Kategorien mit ausgeprägten Kriterien. Skinner selbst sprach von einer Reihe langanhaltender Kontinuitäten innerhalb der Geschichte der Philosophie. Zweifelsfrei nimmt religiös legitimierte Gewalt dabei eine prominente Stellung ein. Solange Religionen existieren, gab es auch religiös motivierte und begründete Gewalt. Die vorgestellten Idealtypen gießen die verschiedenen – einzelne Kulturen überdauernden – Facetten jener Gewalt lediglich in eine bestimmte Form

und erlauben dadurch Differenzierungen anzustellen. Darüber hinaus erlauben die Idealtypen im Sinne einer stärkeren oder schwächeren graduellen Ausprägung eine Mehrfachzuordnung.

2.2.3.1 „Herrschen“

Der Handlungsbegriff „Herrschen“ knüpft, zwecks analytischer Spezifikation, an das bereits lange vor Luther existierende Konzept der Theokratie an. Die Begrifflichkeit „Theokratie“ stammt von dem griechischen *θεοκρατία* ab und bedeutet „Gottesherrschaft“. Sie geht auf Flavius Josephus (ca. 94 n. Chr.) zurück, dessen Absicht darin bestand, einem griechisch-römischen Publikum die Besonderheiten der jüdischen Gesellschaft aufzuzeigen (vgl. Aufarth 1999: 486).⁴

Mit der Epoche der Aufklärung gewinnt der Ausdruck als polemische Chiffre für Priesterstaat jedoch eine deutlich negative Konnotation hinzu. Religionssoziologisch lässt sich Theokratie ganz allgemein als religiös motivierte Herrschaftsform fassen. Damit ist eine Übertragung der Begrifflichkeit auf andere Völker und Religionsgemeinschaften möglich (vgl. Dörrfuß 1996: 731).

Mittelalterlich-christliche Idealbilder einer Theokratie sind das „corpus christianum“ bei Bonifaz VIII. (ca. 1235-1303) sowie die von Calvin (1509-1564) in Genf geschaffene „christiana politia“⁵ (vgl. Hülsewiesche 1971: 1077). Golzio verweist in diesem Zusammenhang auch auf das „Münsteraner Täuferreich“. Darüber hinaus erwähnt er mehrere Versuche von Päpsten, einen Gottesstaat zu errichten, welcher nach dem Vorbild des Augustinus (354-430) in der Oberhoheit über alle christlichen Fürsten gipfeln sollte (vgl. Golzio 1998: 251). Heruntergebrochen auf einen Satz verkörpert Theokratie in der Thesis:

„die „Gottesherrschaft“ in einem Staat, die auch politische Herrschaft von Geistlichen (Priestern oder Theologen) bedeutet, die unmittelbar von diesen ausgeübt wird, die einen Gott oder andere transzendente Größen zu vertreten vorgeben“ (Golzio 1998: 251).

Nunmehr können eindeutig fassbare Kriterien für die im weiteren Verlauf stattfindende Untersuchung, die den Idealtypus inhaltlich füllen, herausgefiltert werden. Die Voraussetzungen stellen die (1) Angehörigkeit zu dem kirchlichen Stand dar. Darauf aufbauend fällt dem

⁴ Josephus erweiterte mit seiner Neuschöpfung die aristotelische Verfassungstypologie, indem er ein von Gott geleitetes Gemeinwesen beschrieb, dessen äußere Herrschaft einem Hohepriester bzw. den Priestern zufiel (vgl. Hülsewiesche 1971:1075). Es handelt sich demnach nicht um eine neue Staatsform, sondern um die Verfassung des nachexilischen Judentums als Religionsgemeinschaft, die über keinerlei zivile Autorität im römischen Reich verfügte (vgl. Lang 1987: 12).

⁵ Eine relativierende Darstellung von Calvins Genf findet sich am Ende der Arbeit (vgl. 6.4).

Geistlichen noch die (2) Rolle des politischen Machthabers zu. Demnach erfolgt eine Legitimation des Handelns, dem mittelalterlichen Credo „Gott will es“ entsprechend, im Namen Gottes. Eine derartige politische Herrschaft geht oftmals mit physischer Gewalt sowie Repressalien anderer Art, die sich gegen Dissidenten richten, einher. Auffarth spricht in diesem Zusammenhang von religiösem Terror (vgl. Auffarth 1999: 486). Übersetzt in einem an Skinner angelehnten Handlungsbegriff, ließe sich, vor dem Hintergrund der benannten Punkte, von dem Geistlichen als herrschende Instanz sprechen. Der zugrunde liegende, aus den Kriterien (1) und (2) hervorgehende, Handlungsbegriff lautet demnach „Herrschen“.

2.2.3.2 „(Kompromisslos) Festhalten“

„Festhalten“ als Handlungsbegriff mit dem Zusatz „kompromisslos“ bezieht sich auf eine Idee oder Anschauung. Demnach wäre der vollständige Begriff „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“. Im weiteren Verlauf, wenngleich an einigen Stellen nochmals der Verweis auf die Ideen folgt, wird, der Einfachheit halber, vorwiegend die verkürzte Version zur Anwendung kommen. Der Idealtyp wiederum lässt sich durch die Konzeption des Fundamentalismus genauer spezifizieren. Dieser inzwischen allgegenwärtige Terminus stammt ursprünglich aus einer 1909 in den USA veröffentlichten Serie von Traktaten mit dem Titel *The Fundamentals*.⁶

Beginnend in den 1980er Jahren erfolgte eine starke Ausdifferenzierung des Terminus auf sozial-, kultur- und religionswissenschaftliche Strömungen sowie allgemeine politische und soziale Bewegungen. Damit einher ging eine zunehmende Verwässerung, die präzise Unterscheidungen erschwert (vgl. Kienzler 2000: 414). Bonneberg betont, dass Fundamentalismus ein universales Phänomen in Heils- und Erlösungsreligionen darstelle (vgl. Bonneberg 1999: 427). In diesem Zusammenhang lohnt der Rekurs auf Strozier, der darauf verweist, dass es an den Rändern der mittelalterlichen Gesellschaften eine große Zahl kultureller Gruppierungen (neue religiöse Bewegungen) gab, die dem Fundamentalismus zuzuschreiben seien (vgl. Strozier 2009: 926f). Ähnlich argumentiert auch Hole. Als Grundlage seiner Auffassung fungiert eine sehr weite Begriffsbestimmung:

„Unter „Fundamentalismus“ ist demnach eine überzeugungsgeladene Einstellung auf einen vorgegebenen **Grundwert**, eine **Grundanschauung**, eine formulierte Regel oder

⁶ Die Schriften bezogen sich auf die absolute Autorität und Unfehlbarkeit der *Bibel*. Bei den als „götzendienlich“ identifizierten Gegnern handelte es sich um Modernismus sowie römischen Katholizismus (vgl. Britton 2009: 910). Kienzler fordert eine Abgrenzung von den oftmals synonym verwendeten Ausdrücken „evangelikal“, „pietistisch“, „biblizistisch“, „bibeltreu“ (vgl. Kienzler 2005: 463).

ein historisches **Dokument** zu verstehen, die ihrerseits nicht mehr in Frage gestellt werden dürfen“ (Hole 1995: 27).

Aufgrund der enormen Reichweite bzw. der geringen Präzision erscheint es jedoch sinnvoll, diesen Definitionsvorschlag zu verwerfen. Nach den Ausführungen von Hole wäre u.a. auch Kant in Ausübung seines kategorischen Imperativs als Fundamentalist zu begreifen. Stattdessen soll einer engeren und klar umrissenen Konzeption Vorrang gewährt werden. Fundamentalismus aus einer systematisch-theologischen Deutungsweise heraus

„bez. negativ gefärbt und meist unscharf Phänomene und Bewegungen, die heute in fast allen Konfessionen und Rel. zu finden sind: Im vermeintlichen Besitz eines absolut gewissen, indiskutabel gültigen und verbal definierten Fundaments, das auf eine unzweifelhafte Autorität zurückgeführt werden kann, wird in Abgrenzung zur Moderne die Vielfalt der Wirklichkeit auf ein einfaches Deutungsmuster reduziert und Identitätssicherung durch die Zugehörigkeit zu einer exklusiven Gemeinschaft als einzig rettendem Heilsweg ermöglicht“ (Zehner 2000: 421).

Die Begriffsbestimmung bezieht sich auf die Moderne und grenzt somit alle vorangegangenen Epochen als Gegenstandsbereich des Fundamentalismus aus. In dem hier behandelten Zusammenhang spielt das Merkmal der Moderne, im Vergleich zu den anderen Eigenschaften, eine nur untergeordnete Rolle, weshalb sich eine Modifikation lohnt, um eine ausreichend genaue Arbeitsdefinition zu erhalten. In Anlehnung an Zehner (vgl. 2000: 421) handelt es sich bei der zugrunde liegenden zeitlosen Arbeitsdefinition demnach um

eine Bezeichnung für meist unscharfe Phänomene und Bewegungen, die in fast allen Konfessionen und Religionen zu finden sind: Im vermeintlichen Besitz eines absolut gewissen, indiskutabel gültigen und verbal definierten Fundaments, das auf eine unzweifelhafte Autorität zurückgeführt werden kann, wird die Vielfalt der Wirklichkeit auf ein einfaches Deutungsmuster reduziert und Identitätssicherung durch die Zugehörigkeit zu einer exklusiven Gemeinschaft als einzig rettendem Heilsweg ermöglicht.

Als inhaltliche Kriterien sind der (1) vermeintliche Besitz eines absolut gewissen und indiskutabel gültigen sowie verbal definierten Fundaments, welches auf eine (2) unzweifelhafte Autorität zurückzuführen ist, zu nennen. Dies wiederum führt in der direkten Folge zu einer (3) Reduzierung der Vielfalt der Wirklichkeit auf ein einfaches Deutungsmuster sowie der (4) Zugehörigkeit zu einer exklusiven, das Seelenheil herbeiführenden Gemeinschaft.

Als besonders wichtig erscheint das indiskutabel gültige und verbal definierte Fundament, welches nämlich die Grundlage der dogmatischen Anschauung bildet. Bei Luther wäre dies die *Bibel*. Untrennbar mit dem Fundament verbunden, gilt es, die legitimatorische Autorität des Gleichen, im Falle Luthers immerhin niemand geringeres als Gott selbst, zu betrachten. Beide Punkte wiederum bilden den ideologischen und nach innen gerichteten Kern des religiösen Fundamentalismus. In Bezug auf das gesellschaftliche Umfeld manifestiert sich der Fundamentalismus mittels eines, auf Einschränkung der sozialen Wirklichkeit basierenden, Gruppenbewusstseins, einhergehend mit einer Abgrenzung von Andersdenkenden.

Andersdenkende werden jedoch nicht als Außenfeinde, obwohl deren Ideen zuweilen als gefährlich eingestuft, wahrgenommen. Die Überlegenheit der eigenen Ansichten drückt sich mittels der Ablehnung konkurrierender Ideen, welche als falsch gelten, aus. Disputationen oder Dialoge sind gängige Methoden, um die eigenen Überzeugungen zu verbreiten bzw. diese zu verteidigen. Gewalttaten zählen nicht zu den von dem Fundamentalismus getragenen Handlungen. Somit hat die nach innen gerichtete Erkenntnis des einzig rettenden Heilsweges, über eine bewusst herbeigeführte Separierung, durchaus gesellschaftspolitisch relevante Folgen. Jene vier Kriterien, insbesondere die ersten beiden, bilden die inhaltliche Ausgestaltung des Idealtyps „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“.

2.2.3.3 „Unterdrücken“

Der Handlungsbegriff „Unterdrücken feindlicher Ideen“, kurz: „Unterdrücken“, ist an das Konzept von Fanatismus angelehnt. Fanatismus wiederum leitet sich von den lateinischen Termini *fanaticus* (umherrassen) sowie *fanum* (heiliger Ort / Tempel) ab. Im engeren Sinne beziehen sich die Begriffe auf den Kult außerrömischer Götter bzw. bei christlichen Autoren auf heidnische Kulte allgemein. In einem weiteren Sinne bezeichnet *fanaticus* jeden von göttlichen Furor Ergriffenen (vgl. Spaemann 1971: 904). In der Reformationszeit steht *fanaticus* für die sich bildenden Sekten („Schwärmer“ / „Enthusiasten“) und verurteilt die emotionale Maßlosigkeit der Religiosität (vgl. Murken 2005: 32, Spaemann 1971: 905). Im Jahr 1694 gibt Besold der Begrifflichkeit neben der religiösen Ausprägung eine politisch-soziale Dimension. Fanatiker bedrohen, durch die aus der religiösen Haltung abgeleiteten unerwünschten Handlungen, die existierende staatliche Ordnung (vgl. Conze / Reinhart 1994: 305). Heute handelt es sich um einen negativen „Kampfbegriff“, da alltagssprachlich fast sämtliches übersteigertes Engagement als Fanatismus gilt (vgl. Murken 2005: 32). Der religiöse Fanatismus, so Hemminger, falle unter den Typus des „aggressiven, expansiven Ideen-Fanatismus“. Demzufolge liege eine Idee zugrunde, die in einem Rettungs- oder Heilsplan bestehe. Die Kompromissunfähigkeit drücke sich in der Exklusivität eben dieser Idee aus. Zudem existiere ein ausgeprägtes Feindbild (vgl. Hemminger 2004: 7, 15f).

Hole liefert eine gut greifbare Begriffsbestimmung, die auf klar nachvollziehbaren Kriterien beruht:

„**Fanatismus** ist eine durch die Persönlichkeitsstruktur mitbedingte, auf **engeengte** Inhalte und Werte bezogene persönliche Überzeugung von hohem Identifizierungsgrad, die mit stärkster **Intensität**, **Nachhaltigkeit** und **Konsequenz** festgehalten oder verfolgt wird, wobei Dialog- und **Kompromißunfähigkeit** mit anderen Systemen und Menschen besteht, die als Außenfeinde auch unter Einsatz aller Mittel und in Konformität mit dem eigenen Gewissen bekämpft werden können“ (Hole 1995: 39).

Analog dem Fundamentalismus bedarf es als Ausgangspunkt einer (1) ideologischen Basis, die es nach innen und außen zu kommunizieren gilt. Darüber hinaus gelten konkurrierende Ideen und Ansichten nun als gefährlich und deren Vertreter als feindlich. In der Konsequenz führt dies zu einem (2) Rückgriff auf alle Mittel, worunter es neben dem geistlichen Kampf auch ein gewaltsames Vorgehen zu fassen gilt, um die eigenen Überzeugungen gegenüber anderen Gruppierungen – als Außenfeinde wahrgenommen – zu behaupten. Eine Koexistenz verschiedener Ideen stellt keine Option dar, weswegen es diese rigoros zu eliminieren heißt. Dieser Prozess der Elimination geschieht in Konformität mit dem eigenen Gewissen. In geringerem Maße von Bedeutung sind die Punkte der (3) Persönlichkeitsstruktur, in der Begriffsbestimmung selbst nur als „mitbedingt“ gekennzeichnet, sowie die (4) Dialog- und Kompromissunfähigkeit gegenüber anderen Systemen und Subjekten. Die Intensität der Überzeugungen sowie die daraus hervorgehende Bereitschaft des Einsatzes aller Mittel gegen Feindbilder, begriffen als eine daraus resultierende Konsequenz, impliziert bereits das Kriterium der Dialog- und Kompromissunfähigkeit. Somit lautet der Handlungsbegriff, insbesondere auf die Kriterien (1) und (2) zurückgehend, „Unterdrücken feindlicher Ideen“. Im Gegensatz zu dem überwiegend nach innen gerichteten „Festhalten“ an den eigenen Inhalten, geht es nunmehr bei dem vorwiegend nach außen gerichteten „Unterdrücken“ darum, falsche Anschauungen im Namen der eigenen Überzeugungen zu bekämpfen, was wiederum einen breiten Mitteleinsatz zwecks Zielerreichung rechtfertigt.

2.2.3.4 „Dulden“

Der Idealtypus „Dulden“ wird mittels der Konzeption der Toleranz, eine eng mit dem 16. Jahrhundert und Luther verbundene Idee, spezifiziert. Toleranz stammt von dem lateinischen *tolerare* und bedeutet so viel wie dulden oder ertragen. Sie fordert im einfachsten Falle, Andersartigkeit hinzunehmen (vgl. Sauter 1987: 909). Insbesondere den religiösen Konflikten innerhalb des Christentums geschuldet, fand der Terminus, obwohl schon zuvor verwendet, ab dem 16. Jahrhundert Zugang zu dem europäischen politisch-philosophischen Diskurs (vgl. Salvadori 2011: 221).

In der Tradition der Stoa⁷, aber auch in der neutestamentlichen Verwendung, steht Toleranz für die individuelle Tugend des Ertragens von Widrigkeiten als Symbol von Überlegenheit (vgl. Rosenau 2002: 664). Stöve konstatiert, dass es sich bei Toleranz um einen Konfliktbegriff handle. Es besteht ein Konflikt zwischen Werten bzw. Wahrheitsansprüchen, die ein

⁷ Bei der Stoa handelt es sich um eine philosophische Strömung, die sich vom Hellenismus bis in die Spätantike erstreckt. Besondere Bedeutung kommt der „Harmonie“ zu, die sich aus einem Leben in Einstimmigkeit mit der Natur ergibt (vgl. Kunzmann / Burkard 2011: 55ff).

abgestuftes Verhältnis zueinander aufweisen oder gänzlich diametral entgegenstehen (vgl. Stöve 2002: 646). Thomas v. Aquin prägt die maßgebliche Unterscheidung von christlicher Toleranz für die folgenden Jahrhunderte. Häretikern sei mit Kirchenausschluss und Todesstrafe zu begegnen. Die rituellen Praktiken von Heiden und Juden seien zu dulden (vgl. Schlüter / Grötter 1971: 1252).⁸ Bezeichnenderweise war es Martin Luther, wie bereits in der Einleitung dargelegt, der das deutsche Wort *tollerantz* 1541 als Abgrenzungsbegriff gegenüber der alten Kirche prägte (vgl. Schreiner 1990: 477).

Sauter bezieht sich in seinen Ausführungen auf die Spannung zwischen Toleranz und Religionen, die mittels einer verbindlichen Auslegung der heiligen Texte einen exklusiven Wahrheitsanspruch vertreten. Er verweist auf das in den drei monotheistischen Religionen herrschende Gebot, neben dem eigenen Gott keine anderen Götter zu dulden (vgl. Sauter 1986: 911). Zinsers Definitionsvorschlag, der die Grundlage für die weiteren Betrachtungen bildet, macht den Zusammenhang von Staat und Religion stark und schafft darüber einen guten Anknüpfungspunkt an die Gegebenheiten der Frühen Neuzeit.

„Toleranz bedeutet das „Erdulden“ von Meinungen, Lebensweisen, Zielen, Interessen usw. von anderen, die mit der eigenen Position nicht übereinstimmen oder ihnen sogar widersprechen [...] Religiöse Toleranz wird von einem Staat oder einer dominanten Religion, die mit dem Staat in irgendeiner Weise verbunden ist, anderen Religionen oder abweichenden Auffassungen der eigenen Position eingeräumt“ (Zinser 1999: 513f).

Eckert bestimmt, was die Wahl der Begriffsbestimmung nochmals stützt, das Verhältnis zwischen einer Minderheit und der gesellschaftlichen Mehrheit ebenfalls als, konkret für die Frühe Neuzeit, zentralen Punkt der Toleranz. Er benennt die Bestimmungsmacht über den religiösen Kultus als wesentlichen Faktor der politisch-sozialen Ordnung (vgl. Eckert 2011: 620). Somit gilt, Toleranz, also die bewusste Duldung abweichender religiöser Anschauungen, gewährt ein politisches System bzw. eine in dem System dominierende Gruppe. Damit ergibt sich wiederum ein untrennbarer Zusammenhang zwischen Macht und Toleranz. Schneider merkt diesbezüglich an, Luther müsse eine Toleranz, da er eben im 16. Jahrhundert lebte, im Sinne der Aufklärung fremd sein (vgl. Schneider 2014: 18). Auch Kaufmann verweist darauf, dass ein moderner Toleranzbegriff weit über das Erdulden, also die ursprüngliche Intention, hinausginge (vgl. Kaufmann 2013c: 24). Bereits seit der Antike existierten politische Systeme, wie das des römischen Reiches, was u.a. die friedliche Koexistenz verschiedener religiöser Kulte duldete. Somit liegt die Stärke der gewählten Begriffsbestimmung genau darin, eben jenen Aspekt des Erduldens, der schon den Zeitge-

⁸ Bereits seit Augustinus kommt den Juden eine heilsgeschichtlich begründete Sonderstellung zu. Wider Willen fungieren sie bis zu der endzeitlichen Bekehrung als Zeugen der göttlichen Verheißung (vgl. Ohst 2005: 462).

nossen des Reformators bekannt war, zu favorisieren und keine aufklärerisch geprägte Variante im Sinne von Anerkennung oder Ebenbürtigkeit zu präsentieren. Das zentrale Kriterium stellt demnach die (1) Duldung abweichender Ansichten, Ideen oder Lebensweisen dar. Darüber hinaus ist von nachrangiger Bedeutung, dass ein (2) Gemeinwesen oder eine dominante Religion Toleranz gewährt. Der sich für den vierten Idealtypus anbietende Handlungsbegriff wäre demnach „Dulden“.

Eine für die Thesis interessante Variante der religiösen Toleranz, die Gerlitz in seiner Typologie auflistet, stellt die sogenannte Quasi-Toleranz oder auch Pseudo-Toleranz dar, welcher im Zusammenhang mit Luther eine gewisse Relevanz zufallen könnte:

„Hierbei handelt es sich um den Versuch, einen interreligiösen Dialog nur unter dem Gesichtspunkt zu führen, die eigene Religion als die allein gültige und absolute zu beweisen“ (Gerlitz 2002: 673).

Wie der Name schon andeutet, geht es nicht wirklich um Toleranz im eigentlichen Sinne. Vielmehr lässt sich der Protagonist auf religiöse Gespräche unter dem Vorwand der Toleranz ein, um die anderen Teilnehmer von seinen Standpunkten, die er niemals zur Diskussion stellte, zu überzeugen.

Mit den vier vorgestellten Handlungsbegriffen liegt nun ein an Skinner angelehntes theoretisches Instrumentarium vor, welches sich im weiteren Verlauf, aufgrund der herausgearbeiteten Kriterien, auf Luther anwenden lässt. Ein wesentlicher Vorteil besteht darin, dass die Typen einen unterschiedlichen Horizont abdecken und somit gleichsam eine Staffelung hinsichtlich der Intensität ermöglichen. Somit lässt sich nicht nur die Frage beantworten, ob Luther extreme religiöse Positionen vertrat, sondern auch in welchem Umfang eventuelle Ausprägungen vorlagen.

2.3 Reformation als allumfassende Begrifflichkeit

Das lateinische Wort „forma“ beschreibt eine(n) bereits, sei es auf natürlichem Wege oder durch Menschenhand, „geformten“ Gegenstand bzw. Sache. Die Vorsilbe „re-“ dagegen drückt den rückwärtsgewandten Charakter aus (vgl. Kaufmann 2016c: 3). Schon in der Antike stand „reformatio“ für den Kampf gegen den Verfall bzw. dessen Überwindung mittels der Rückkehr zu den Ursprüngen. Ab dem 13. Jahrhundert erlangten derartige Vorstellungen in Mittel- und Westeuropa erneut Zuspruch. Festzuhalten gilt, dass sich die Reformation sowohl auf die Verhältnisse innerhalb der Kirche als auch auf das Reich bezog (vgl. Münkler, Münkler 2000: 333). Luther selbst verwendete die Begrifflichkeit nur sehr selten (vgl. Wendebourg 2009: 795). Neben der Auflösung des Primats der abendländischen Kirche in eine Mehrzahl verschiedener konfessioneller Strömungen (vgl. Stayer 2013: 1) lässt

sich die Reformation in der Literaturwissenschaft sowohl als eine eigene Epoche wie auch wirkungsgeschichtlich verstehen (vgl. Bremer 2009: 812). Ferner kam es zu einer Evolution des musikalischen und künstlerischen Lebens. Nach der Theologie waren für Luther Musik und Künste die wichtigste Wissenschaft (vgl. Talkner 2009: 816f). Innerhalb der westlichen Kunstgeschichte stellte die Reformation eines der zentralen Ereignisse dar, welches das Verhältnis der europäischen Gesellschaft zu Kunst und Architektur wesentlich beeinflusste (vgl. Hecht 2009: 820). Reformation als Ganzes betrachtet, beinhaltet in der politischen und sozialen Komponente mehr als nur die Spaltung der Kirche. Aus ihr ging eine nachhaltige Beeinflussung aller Lebensbereiche hervor, deren Wirkungen bis heute spürbar sind.

Als strukturelle Voraussetzungen der Reformation benennt Münkler, neben dem demographischen Wandel bestehend aus Inflation sowie Bevölkerungswachstum, eine ausgeprägte urbane Kultur sowie, durch den Buchdruck bedingte, neue Wege der Kommunikation. Ferner stellt der gestiegene Alphabetisierungsgrad, insbesondere der städtischen Bevölkerung, eine wesentliche Voraussetzung dar. Weiterhin spricht Münkler von soziokulturellen Umwälzungen, einhergehend mit Ängsten und Möglichkeiten (vgl. Münkler 1993: 623ff). Schorn-Schütte benennt zudem die Bildungsbewegung des Humanismus, welche breite Wirkung auf die kirchliche Reformbewegung entfaltete. Im Gegensatz zum Mittelalter richtete sich die Kritik, ausgehend von einer neuen sozialen Basis und bestehend aus gebildeten Laien und Klerikern, nun insbesondere gegen das Papsttum. Darüber hinaus thematisiert die Historikerin, korrelierend mit wirtschaftlichen Schwierigkeiten, den Funktionsverlust des Adels. Aus der prekären wirtschaftlichen Lage der adligen Grundherren erwuchsen soziale Spannungen. Zählte man in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts vierzehn Unruhen, verdoppelte sich die Zahl nahezu in der zweiten Hälfte. Widerstandsaktionen der städtischen Bürgerschaften gingen in den meisten Fällen auf Wirtschaftskrisen sowie Steuererhöhungen zurück. Ihren Höhepunkt fanden die nahezu im ganzen Reichsgebiet auftretenden Bewegungen zwischen 1509 und 1514. Ein besonderer Zorn entwickelte sich, so Schorn-Schütte, gegenüber denjenigen, welche nichts oder nur im sehr geringen Maße zur Steuerlast beitrugen, worunter hauptsächlich der Klerus zu subsumieren wäre (vgl. Schorn-Schütte: 2011: 14ff).

Kein Aufsatz, Buch oder Lexikoneintrag über Luther kommt ohne die Bezeichnung „Reformation“ aus. Im Übrigen gilt diese Beziehung auch andersherum. Es handelt sich bei dem Wort „Reformation“ sozusagen um einen Terminus technicus. Aber kaum eine Abhandlung widmet der inhaltlichen Aufbereitung, insbesondere vor dem Hintergrund der jüngst vergangenen Lutherdekade, der allgegenwärtigen Vokabel Aufmerksamkeit.

In der wissenschaftlichen Deutung der Gegenwart findet im Vergleich zu früher eine angemessenere und entideologisierte Aufarbeitung der Thematik statt (vgl. Seebaß 1997b: 402).

Spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts beziehen sich die Worte „Reformation“, „reformatorisch“ sowie „Reformator“ auf die Ereignisse im 16. Jahrhundert (vgl. Seebaß 1997: 386). Stayer präzisiert und nennt für das Heilige Römische Reich deutscher Nation den Zeitraum zwischen 1520 und 1555 (vgl. Stayer 2013: 1). Seebaß führt aus, der Terminus sei über charakteristische Adjektive genauer bestimmbar. Er spricht innerhalb der Reformationsforschung von städtischer sowie ländlicher Reformation, von Fürsten-, Gemeinde-, Volks- sowie Ratsreformation oder benennt oberdeutsche, städtische, radikale Reformatoren (vgl. Seebaß 1997: 387). Allerdings konstatiert Münkler, aufgrund der stückweisen Aussondierung der sozialen und politischen Aspekte, erfolge eine starke, auf die theologische Komponente fokussierte Begriffsverengung.

Ausgehend von Wittenberg nahm die Reformation, welche die europäische Geschichte über Jahrhunderte bestimmen sollte, ihren Weg in die Welt. Martin Luthers Theologie stellte dabei, bedingt durch die Neuheit, Verbreitung sowie Rezeption, den bestimmenden Faktor der reformatorischen Bewegung dar. Außerhalb des Reiches entwickelte sich Zürich zum zweiten Zentrum der Reformation (vgl. Schilling 2009: 798f). Weiterhin gab es auch in Frankreich sowie den Niederlanden reformatorische Strömungen. Ferner fand ein theologischer Transfer der Wittenberger Ideen nach Skandinavien statt. In Spanien und Italien kam es durch die Gegenreformation allerdings zu einer weitestgehenden Unterdrückung der neuartigen Impulse (vgl. Strohm 2009: 803ff, Friedrich 2009: 810). Robert Barnes (1495-1540) und William Tyndale (1494-1536) trugen, aufbauend auf den humanistischen Grundlagen, die reformatorischen Ideen nach England. Wie an dem Beispiel von Barnes und Tyndale deutlich, waren es überwiegend ehemalige Wittenberger Studenten, Prediger oder Sympathisanten und nicht der Augustiner selbst, welche die Ideen in Europa verbreiteten (vgl. Dingel 2017b: 242, 249).

Der aus der reformatorischen Bewegung hervorgegangene Protestantismus als komplexes, vielfältiges sowie differenzierendes Phänomen, war zwar anfänglich eine europäische Erscheinung. Allerdings fasste die Strömung auch auf anderen Kontinenten, allen voran in Amerika, Fuß. Graf argumentiert vor eben diesem Hintergrund, die Geschichte der Protestantismen und somit auch die der Reformation als Globalisierungsgeschichte schreiben zu können (vgl. Graf 2016: 39).

2.4 Das politische System des Alten Reiches

Dem machtpolitischen Verhältnis zwischen Kaiser und Reichsfürsten fiel bei der Umsetzung der Reformation eine herausragende Rolle zu. Im Folgenden geht es darum, in knapper Form die Beziehung zwischen den beiden politischen Organen vorzustellen und verfassungsmäßige Besonderheiten des Alten Reiches herauszuarbeiten, die für die Reformation, und damit letzten Endes auch Luthers Anfeindungen mit bestimmten Gruppen, eine wichtige Rolle spielten.⁹ Die identischen Begrifflichkeiten „Altes Reich“ oder „Heiliges römisches Reich deutscher Nation“ stiften zuweilen einiges an Verwirrung, da zwischen dem sogenannten Reichs-Staat und dem Lehensreich kaum eine Differenzierung stattfindet. Jedoch gibt es einen Unterschied hinsichtlich der politischen Verbindlichkeiten. Die in dem Reichs-Staat organisierten Territorien zwischen Alpen sowie Nord- und Ostsee sind zu Loyalität und Leistungen für das Gesamtgefüge verpflichtet. Die das Lehensreich umfassenden Gebiete (Teile Oberitaliens, Burgund, Eidgenossenschaft) hatten weniger politische Verbindlichkeiten gegenüber dem Reichs-Staat (vgl. Schmidt 2016a: 19). Im Folgenden, sofern nicht explizit genannt, meint das Alte Reich bzw. das Heilige römische Reich deutscher Nation immer den engeren politischen Zusammenschluss des Reichs-Staates.

Allgemein lässt sich sagen, dass die Reichsgesetze das höchste geltende Recht bildeten, dem sich die Bewohner des Reiches sowie jede andere Gesetzgebung unterzuordnen hatten (vgl. Schmidt 2006a: 96). Daher erscheint es sinnig, den Entstehungsprozess der Reichsgesetze näher zu beleuchten. Die anfängliche Pflicht der Reichsstandschaft bestand vorwiegend darin, dem Kaiser als Ratgeber zu dienen. Im Verlauf der Zeit entwickelte sich daraus ein Vorrecht der obersten Schicht der Lehnshierarchie. Der hohe Adel und allen voran die Kurfürsten drängten den Kaiser weitestgehend in seiner Hausmacht zurück und beanspruchten den überwiegenden Teil der Geschäfte für sich (vgl. Aulinger 1980: 99ff). Seit 1495 gab es ein garantiertes Mitregiment der Reichsstände in wichtigen reichspolitischen Angelegenheiten. Der Reichstag bildete dabei das zentrale Organ, in dem es zu Aushandlungsprozessen zwischen dem Kaiser und den Reichsständen kam (vgl. Schmidt 2008: 91f). Diese Institution ging auf König, später Kaiser, Maximilian I. (1459-1519) zurück, der in Abstimmung mit den Reichsständen einem deutschen Reichs-Staat erste Konturen gab. Der Wormser Reichsabschied von 1495 besagte, dass der Reichstag periodisch einzuberufen sei und als das wichtigste Entscheidungsforum fungiere, das zwar auf kaiserlichen Prärogativen basiere, aber eine zwischen Reichsoberhaupt und Ständen geteilte

⁹ Als Grundlage für die Ausarbeitung dienen vorwiegend die Abhandlungen des Jenaer Historikers Georg Schmidt, der deutschlandweite Anerkennung auf diesem Gebiet genießt.

Reichsregierung darstelle (vgl. Schmidt 2006b: 160f). Dem zugrunde lag eine außerordentliche finanzielle Forderung des Königs, der im Gegenzug für die Bewilligung Reformzusagen machte. Somit entstand eine institutionalisierte Verknüpfung von Geldbewilligung und Reformen (vgl. Werfers 2000: 298).¹⁰

Ferner beschäftigte sich der Reichstag auch explizit oder implizit mit der Aushandlung der Frage, was denn eigentlich das Reich sei bzw. wo jeder seinen Platz darin habe (vgl. Stollberg-Rillinger 2008:90). Die 1495 geschaffene Ordnung vergleicht Westphal mit einem System kollektiver Sicherheit, welches einen allgemeinen und zeitlich unbefristeten Frieden mittels eines unwiderruflichen Gewaltverbotes herstelle (vgl. Westphal 2015: 90). Über die Staatswerdung der Kernbereiche, aufbauend auf dem Reichstag 1495, folgte das Reich dem Vorbild der Nachbarn, resümiert Schmidt. Allerdings liege dem sich im 16. Jahrhundert ausbildenden Gebilde keine monarchische, sondern eine (stände-)republikanische Variante zugrunde, die dem Gegenteil eines Imperiums entsprach. Schmidt nennt hier die nahezu gänzlich fehlenden reichischen Attribute. Insbesondere hebt er das fehlende Expansionsstreben sowie die kulturell inhomogene Bevölkerung, vereinigt unter einer zentral organisierten Herrschaft, hervor (vgl. Schmidt 2016a: 17f). Die sich dem Reichs-Staat verweigern den Lehensgebiete erfuhren keine militärischen Sanktionen. Dennoch konnte sich das Reich unter der kaiserlichen Führung erfolgreich gegen innere und äußere Bedrohungen behaupten (vgl. Schmidt 2016a: 18).

Der Kaiser stand den Ständen auf dem Reichstag nicht nur gegenüber, argumentiert Schmidt, sondern hatte auch die Rolle des Schiedsrichters und der Appellationsinstanz für die Minderheit inne. Mit dem Verweis auf die Steuern war es sogar möglich, Reformen, welche die königliche Prerogative einschränkten, durchzusetzen (vgl. Schmidt 1999a: 39). Bei den Reichsständen handelte es sich zwar um Untertanen des Kaisers, dennoch schränkten sie das Reichsoberhaupt in der Ausübung der Regierungsrechte stark ein. So oblag dem Kaiser beispielsweise das Recht, Gesetze zu erlassen. Diesbezüglich benötigte der Souverän jedoch eine Einwilligung des Reiches. Gleiches galt für die Abänderung, Abschaffung oder Erneuerung von Gesetzen (vgl. Zeiller 1968: 49f). Die aristokratischen Reichsstände bildeten sich aus den mehr oder minder selbstständigen Herrschaften und

¹⁰ König Maximilian erfüllte die Forderung nach der Wiederherstellung von Frieden, Recht und Gericht, also die Etablierung des Ewigen Landfriedens, durch den Erlass von vier Reformgesetzen. Viele Wissenschaftler sehen in dem Reichstag von 1495 einen Meilenstein der Reichsreform und eine Wendung hin zur Neuzeit (vgl. Werfers 2013: 114f). Landfrieden bezeichnet eine seit dem Mittelalter existierende und räumlich organisierte befristete Friedensordnung. Die Begrifflichkeit „Ewiger Landfrieden“ deutet schon die unbefristete und reichsweite Gültigkeit an (vgl. Carl 2008: 493ff). Vor dem Wormser Reichstag lag ein offener Zustand unverbindlicher Mitarbeit am Reich vor. Eine intensive politische Zusammenarbeit gab es nicht. Die Wormser Beschlüsse wurden zu Reichsgrundgesetzen und veränderten das Reichssystem grundlegend (vgl. Schmidt 1999a: 33f).

Stiften heraus. Somit entstanden drei Räte: Kurfürsten, Fürsten und Reichsstädte, die allgemein hin als Dreikuriensystem bekannt sind. Kennzeichnend ist, dass die drei Kurien vorab eigenständige Beratungen abhielten und nach dem Mehrheitssystem über mögliche Reichsbedenken entschieden. Dass dabei dem Städterat eine untergeordnete Stellung zufiel, soll an dieser Stelle nicht weiter thematisiert werden. Der Kaiser war nun nicht mehr in der Lage, Reichsabschiede aus eigener Machtvollkommenheit zu erlassen (vgl. Becker 1983: 72f).¹¹

Schmidt verweist darauf, dass Kaiser und Reich die Rahmenordnung eines flexiblen Gebildes „komplementärer Staatlichkeit“ bildeten, die im Regelfall nicht um bestimmte Rechte konkurrieren, sondern sich sinnvoll ergänzen (vgl. Schmidt 1997: 110f).¹² In der Selbstwahrnehmung sahen die meisten Kurfürsten und Fürsten das Reich als Aristokratie bzw. Fürstenrepublik mit monarchischer Spitze an (vgl. Schmidt 2009a: 531).

Neben den vergleichsweise noch frisch eingeführten Mitbestimmungsrechten der Reichsstände gab es im Alten Reich noch eine weitere Besonderheit: die Wahlmonarchie. Wie der Name schon sagt, wählten die Kurfürsten das Reichsoberhaupt. Diese Praxis geht auf die Goldene Bulle von 1356 zurück, bei der es sich um eine Gesetzessammlung handelt. Sie kann als elementarer Pfeiler der Reichsverfassung verstanden werden und behielt ihre Gültigkeit bis zum Ende des Alten Reiches 1806 (vgl. Hergemöller 2013: 1).

Diese Institution sollte eine wichtige Rolle bei der Wahlkapitulation Karl V. von 1519 spielen.¹³ Im Gegenzug zur Wahl zum Kaiser verpflichtete sich der Monarch zu weitreichenden

¹¹ Neuhaus wendet diesbezüglich ein, dass es seitens einzelner Reichsstände immer wieder zur Missachtung von Mehrheitsentscheiden kam. Er begründet dies mit einer im politischen System eingebauten Möglichkeit der Nichtanerkennung (vgl. Neuhaus 1982: 26).

¹² Aufbauend auf Schmidts Thesen über den komplementären Reichs-Staat und die Sichtweise, dass es keine Geschichte des Verfalls, sondern eine der Integration sei, entbrannte eine Diskussion bezüglich der neueren Reichsgeschichtsforschung, die weit über die Grenzen der Historikerzunft hinausging (vgl. Schnettger 2007: 146f). Viele der historischen Standardwerke zur Frühen Neuzeit verweisen auf Schmidts Ansatz und unterstreichen damit die hohe wissenschaftliche Relevanz. Der Historiker Heinz Schilling kritisiert die von Schmidt verwendete Terminologie von „komplementärer Reichsstaatlichkeit“ und „Nation“ scharf. Er verweist insbesondere auf sachlich-inhaltliche und methodische Schwachpunkte (vgl. Schilling 2001: 390) und kommt zu dem Fazit, dass die Begrifflichkeiten „Staat“ und „Nation“ „kein erhellendes Licht für das Reich vor 1806 [...] ergeben“ (vgl. Schilling 2001: 394). Schmidt reagierte mit einem 30 Seiten umfassenden Aufsatz auf die Kritik (siehe Schmidt 2001). Das mit einer fast schon ironischen Leichtigkeit vorgebrachte Argument, „[...] die frühneuzeitliche Geschichte lässt sich wie jede andere auf unterschiedliche Art und Weise erzählen“ (Schmidt 2001: 399) und die damit verbundene Vorstellung, neue Erkenntnisse liefern zu wollen, entspricht gängiger wissenschaftlicher Praxis. Schmidt verweist in einer anderen Publikation darauf, dass sich der Begriff „Reichs-Staat“ schon in Quellen des 17. und 18. Jahrhunderts findet und die Zeitgenossen das Reich durchaus als deutschen Staat wahrnahmen (vgl. Schmidt 1998a: ohne Seite). Daher hält es der Verfasser für sinnvoll, an der von Schmidt eingeführten Terminologie festzuhalten.

¹³ Auch der Schutzherr Luthers, Friedrich der Weise (1463–1525), hatte Chancen auf den Thron, verzichtete aber aus strategischen Gründen auf eine Kandidatur, da er als einer der mächtigsten Landesfürsten die Reichspolitik maßgeblich beeinflussen konnte und die günstige Ausgangsposition nicht gefährden wollte. Er unterstützte daher den spanischen Aspiranten (vgl. Schmidt 2016a: 21, 2016b: 128).

Zugeständnissen gegenüber Reichsständen und Reich. Die Einzigartigkeit der Wahlkapitulation Karls V. bestand darin, dass dieser das schriftlich ausgearbeitete Dokument unterzeichnen musste. Damit wurde sie zur ersten förmlichen Wahlkapitulation im Reich und bildete zugleich die Grundlage für nachfolgende Ausarbeitungen. Da Karl V. als spanischer König über viele Territorien außerhalb des Reiches herrschte, bestanden die Kurfürsten auf einem solchen Vorgehen, um die rechtliche und politische Eigenständigkeit des Reiches garantieren zu können.¹⁴ Innerhalb der Forschung besteht Einigkeit über die herausragende Neuerung, welche die Wahlkapitulation darstellte. Zwar gab es zuvor seitens der Aspiranten auf den Thron schon Wahlversprechen, mit der Wahlkapitulation von 1519 erreichte man aber eine vollkommen neue Qualität und begründete eine Institution des Reichsverfassungsrechts, die den Dualismus zwischen Reich und Kaiser vertraglich regulierte (vgl. Lotters 2000: 134f). Das Kurfürstenkollegium fungierte als Hüter der Reichsverfassung. Einerseits handelten die Kurfürsten als Treuhänder des Reiches und Ansprechpartner der übrigen Reichsglieder bezüglich Änderungs- und Ergänzungswünschen. Andererseits spielten auch eigene politische Interessen in die Entscheidungen hinein. Somit ergab sich für die Kurfürsten eine Gestaltungsmacht zum eigenen Vorteil des Machtausbaus gegenüber Kaiser und Reichsständen (vgl. Lotters 2000: 139f). Im Folgenden ein paar wichtige Auszüge aus den 33 Punkten der Wahlkapitulation:

1. Die Kurfürsten bestanden auf das Recht der Kaiserwahl und verboten die Errichtung einer Erbmonarchie,
2. Kein Untertan sollte auswärtigen Gerichten überstellt werden,
3. Der Reichstag durfte nur auf Reichsgebiet stattfinden,
4. Nur Adlige aus dem Reich durften in Hofämter berufen werden,
5. In allen das Reich betreffenden Regierungshandlungen mussten die Reichsstände involviert sein.

Die oben angeführten Punkte¹⁵ sowie die schriftliche Fixierung drückten die Besorgnis der Kurfürsten aus, die in Karl V., der aus dem Hause Habsburg stammte, keinen deutschen Herrscher, sondern einen spanischen Erbmonarchen sahen.¹⁶ Die fünf vorgestellten Punkte dienten vorwiegend der Machterhaltung der Reichsstände. Jedoch stellt der zweite Punkt ein für alle Untertanen gültiges Prinzip, welches sie lediglich der deutschen Gerichtsbarkeit

¹⁴ Insbesondere wären hier Sizilien, Neapel, Aragón, Burgund, die Niederlande, Österreich und die Kolonien in Amerika zu nennen (vgl. Dreschner 2004: 433).

¹⁵ Eine Übersicht aller Artikel findet sich unter: RTA-JR 1, Nr. 387, S. 864-876.

¹⁶ Gleichzeitig waren sich die Kurfürsten darüber im Klaren, dass der Monarch aufgrund der vielen Territorien außerhalb des Reiches, die er zu verwalten hatte, oft abwesend sein würde. Darin sahen die Fürsten eine Möglichkeit, ihre Macht zu erweitern, da ihnen die Reichsregierung oblag (vgl. Zimmermann 1989: 140). Neben der Angst einer Universalmonarchie bestand also gleichzeitig noch das Interesse einer persönlichen Machterweiterung.

überstellt, dar. Gerade im Zusammenhang mit Ketzerprozessen, wie bei Luther wenige Jahre später der Fall sein sollte, wurde somit die Zuständigkeit der eigenen Justiz sichergestellt. Inwiefern diese allerdings eine Romverbundenheit zeigte, ist eine andere Frage. Zieht man die gängige Unterscheidung zwischen positiver und negativer Freiheit heran, die auf Isaiah Berlin zurückgeht, so meint erstere die Freiheit der politischen Teilhabe und letztere stellt die Freiheit von (äußeren) Zwängen dar, welche die persönliche Entfaltung des Menschen verhindern würden (vgl. Berlin 1969: 2ff).¹⁷ Es ließe sich nun dafür argumentieren, die politische Partizipation der Reichsstände als eine Form von positiver Freiheit, die sich aus den verfassungsrechtlichen Prinzipien des Alten Reiches ableitet, zu verstehen. Demnach wäre es auch denkbar, den zweiten Punkt, der die Zuständigkeit der reichsinternen Gerichtsbarkeit proklamiert, als eine Form von verbrieftem Schutzrecht für alle Untertanen zu begreifen. In diesem Falle ließe sich, vorsichtig ausgedrückt, von einer Vorform der negativen Freiheit sprechen. Schmidt weist darauf hin, dass im Mittelalter Freiheit und Rechte oftmals zusammengehörten (vgl. Schmidt 2005a: 1149). Der dargestellte Zeitraum kann zwar nicht mehr gänzlich als Mittelalter begriffen werden, dennoch stammte das Verfassungswesen des Alten Reiches aus dem Mittelalter. In den bisherigen Ausführungen wird deutlich, dass im Gegensatz zu anderen kontinentaleuropäischen Mächten die politische Willensbildung im Alten Reich auf einem einzigartigen System beruhte. Die Reichsstände sicherten sich über den Reichstag ihre Mitbestimmungsrechte und die Kurfürsten wählten das Reichsoberhaupt, welches sich im Vorfeld auf bestimmte Zugeständnisse verpflichtete.

Zum erweiterten politischen System zählen auch die territorialen Gegebenheiten der Reichsfürsten. Schmidt beschreibt den im 15. Jahrhundert beginnenden Territorialisierungsprozess im Reich als eine Ein- bzw. Ausgrenzungspolitik der Fürsten (vgl. Schmidt 1984: 188).¹⁸ Bauer stellt für die Thüringer Gebiete der ernestinischen Kurfürsten zu Beginn des 16. Jahrhunderts allerdings den beginnenden Ausbau der Landesherrschaft sowie den Aufbau moderner Staatsstrukturen dar. Demnach fiel bereits die Hochgerichtsbarkeit mit der Grundherrschaft zusammen und oblag damit dem Kurfürsten. Ferner etablierte sich die Lehensherrschaft über den ansässigen Adel, der somit in seinen Rechten beschnitten wurde. Mit der Reformation kam die dritte wesentliche Komponente, nämlich die Kirchenhoheit, die letzten Endes zu einer eigenen Landeskirche führen sollte, hinzu (vgl. Bauer 1999a: 1).

¹⁷ Johann Gottfried Herder sprach bereits 1765 von „alter“ und „neuer“ Freiheit. Benjamin Constant war es, der den Begriffen zu Popularität verhalf, die dann letzten Endes von Berlin vor dem Hintergrund des Kalten Krieges eine Umdeutung erfuhren (vgl. Schmidt 2010: 11).

¹⁸ Friedburg verweist demgegenüber darauf, dass die Begriffe „Territorialstaat“ oder „Territorium“ für die Zeit um 1500 problematisch sind, da der Umfang der reichsfürstlichen Herrschaft keineswegs eindeutig sei (vgl. Friedburg 2007: 44).

2.5 Die Ernestiner als Schutzherren der Reformation

Der Jenaer Kirchenhistoriker Christoph Spehr verweist auf die engen Bande zwischen dem Wittenberger Theologieprofessor Martin Luther und der Dynastie der Ernestiner:

„Ohne die Ernestiner hätte es die Reformation im 16. Jahrhundert nicht gegeben. Als Episode wäre die Ketzerbewegung um Martin Luther in die Geschichte eingegangen. Umgekehrt hätte sich ohne Luther aber auch das Selbstverständnis der Ernestiner in der Frühen Neuzeit nicht derart entwickeln können, wie es durch Luther und die Reformation geschah. Mehr noch: Das Schicksal Luthers und das Schicksal der Ernestiner waren seit dem Wormser Reichstag 1521 aufs engste miteinander verbunden“ (Spehr 2016a: 23).

Wenn Spehr die Ereignisse des Reichstags von 1521 betont, dann meint er damit den endgültigen Bruch Luthers mit der römischen Kirche, worauf der Reichsbann sowie die Schutzhaft auf der Wartburg folgten. Aber wer waren die Förderer des Reformators und woher kamen sie? Neben einer Vorstellung des Adelsgeschlechts der Ernestiner erfolgt auch, unter Zuhilfenahme von Kartenmaterial, eine Darstellung der territorialen Lage Kursachsens. Es sind nämlich genau diese Gebiete, in denen die Reformation ihren Ausgangspunkt nehmen sollte.

Die Ernestiner gingen aus der Leipziger Teilung der Wettiner am 9. November 1485 hervor. Zu Beginn regierte der Namensträger Ernst (1441-1486) mit seinem Bruder Albrecht (1443-1500) das von Meißen bis Eisenach und Wittenberg bis Coburg reichende Gebiet gemeinsam. Jedoch waren Landesteilungen ein gebräuchliches Mittel fürstlicher Hauspolitik (vgl. Graupner 2000a: 87).¹⁹ Rogge verweist auf Streitigkeiten zwischen den Brüdern, nachdem diese die Landgrafschaft Thüringen erbten sowie auf den Fakt, dass beide Brüder männliche Söhne und damit potentielle Nachfolger hatten (vgl. Rogge 2005: 182f). Abbildung 1 zeigt die neu entstandenen Fürstentümer.

¹⁹ Bei den Namen „Ernestiner“, „Albertiner“ und „Wettiner“ handelt es sich um sogenannte Forschungsbegriffe aus dem 19. Jahrhundert, die eine systematische Darstellung und Aufarbeitung der komplexen Familienentwicklungen ermöglichen sollen (vgl. Westphal 2016: 12).

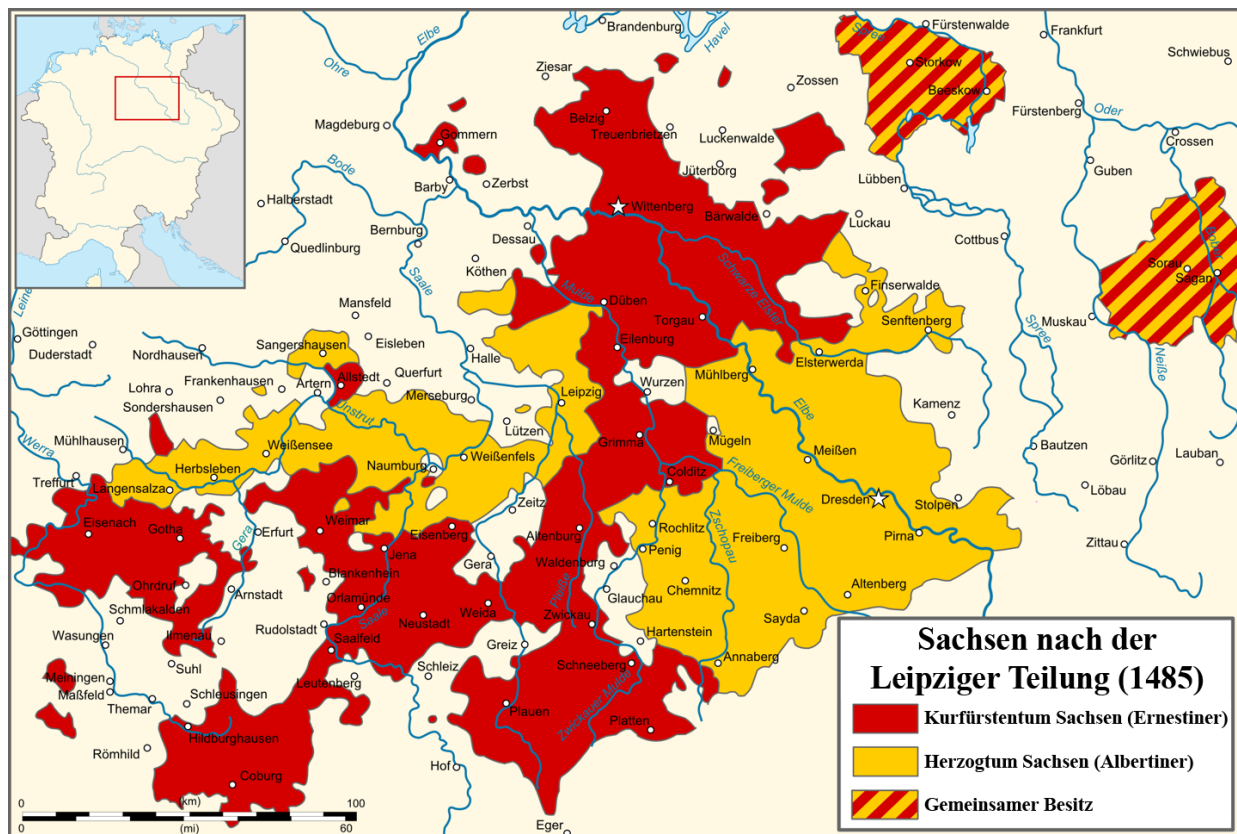


Abbildung 1: Leipziger Teilung von 1485

Entnommen aus Wikipedia

Quelle: [https://de.wikipedia.org/wiki/Leipziger_Teilung#/media/File:Saxony_\(Division_of_Leipzig\)_-DE.png](https://de.wikipedia.org/wiki/Leipziger_Teilung#/media/File:Saxony_(Division_of_Leipzig)_-DE.png); 11.12.2016.

Das einstige wettinische Territorium zerfiel in die Hauptteile Meißen und Thüringen, wobei jeweils ein kleiner Teil des Landes dem anderen Gebiet zufiel. Als Maßstab der Teilung fungierten die Einkünfte der einzelnen Ämter als kleinste landesherrliche Verwaltungseinheiten (vgl. Graupner 2000a: 90). Unter gemeinsame Verwaltung fielen die niederlausitzer und schlesischen Besitzungen, der Hochstift Meißen sowie die Bergwerke, da deren Erträge – und damit der Wert – nicht voraussehen waren, um Schneeberg und Neustadt (vgl. Rogge 2005: 184).

Der Thüringer Teil erscheint schon rein geographisch wesentlich zerklüfteter. Aber auch die dortigen Stände, zusammengesetzt aus fränkischen, thüringischen, sächsischen, meißnischen, vogt- und osterländischen Herrschaften und Städten, waren alles andere als eine Einheit (vgl. Thieme 2010: 87f). Getreu der Tradition fiel es dem älteren Bruder Ernst zu, die gemeinsamen Besitzungen zu teilen. Im Gegenzug hatte der jüngere Albrecht, um die Benachteiligung einer Seite zu verhindern, dass Recht der Wahl eines Landesteils (vgl. Thieme 2010: 86). Die Kurwürde erhielt, unabhängig der Wahl Albrechts, automatisch der

ältere Ernst. Albrecht beanspruchte den Meißner Teil für sich. Damit gingen aus den Wettinern 1485, also 10 Jahre vor dem Ewigen Landfrieden und gerade einmal 32 Jahre vor Beginn der Reformation, die Linien der Ernestiner und Albertiner hervor.²⁰²¹

Keineswegs herrschte ein harmonisches Verhältnis zwischen den beiden Brüdern. Aufgrund der gemeinsamen Verwaltung verschiedener Einkünfte, Schulden, Schutzherrschaften sowie Anwartschaften und Samtbelehnungen trennte die beiden Dynastien mehr als sie einte. Schmidt hebt als größten Streitpunkt die Kurwürde und das damit verbundene Prestige hervor (vgl. Schmidt 2016a: 15). Das eigentliche Streitpotential der Leipziger Teilung entfaltete sich aber erst unter den Söhnen und Enkeln der Brüder. Eine wesentliche Verschärfung der Konflikte kam durch die religiöse Komponente zwischen den lutherischen Ernestinern und altgläubigen Albertinern zustande (vgl. Thieme 2010: 90). Einmal für die Reformation entschieden, bildeten die Ernestiner und ihr mächtiger Kurstaat die Spitze der lutherischen Opposition im Reich. Sie fungierten fortan als ein Garant des evangelischen Glaubens, der im Kurgbiet durch Zwangseinführung erblühen konnte (vgl. Schmidt 2016b: 129).

Spätestens seit 1532 speiste sich das politisch-genealogische Selbstverständnis der Ernestiner aus der symbiotischen Einheit des politischen Führungsanspruches, symbolisiert durch die Kurwürde sowie einer religiösen Vorreiterrolle als Schützer der lutherischen Konfession (vgl. Westphal 2016: 14). Aus dem geht schon hervor, dass die Fürsten keineswegs nur ein machtpolitisches, sondern eben auch ein persönliches Interesse am evangelischen Glauben hatten (vgl. Spehr 2016a: 23). Unmittelbar mit diesem Selbstverständnis verbunden, ist auch die finanzielle Situierung des Kurfürstentums, welches zu den wohlhabendsten im Reich zählte. Bekanntlich sind politisches Engagement und damit verbundene Aktivitäten kostspielig. Daher lohnt eine genauere Betrachtung der den Ernestinern zur Verfügung stehenden Mittel. Schirmer gibt in seinem 2016 erschienen Aufsatz *Die Ernestiner und das Geld* eine exzellente Übersicht, die vor allem aufgrund einer Vielzahl von Daten brilliert.

Seit dem 12. Jahrhundert gehörten die wettinischen Fürsten zu den ressourcenreichsten Dynastien im Alten Reich. Eine herausragende Stellung kommt dabei dem Bergbau zu. Kein anderes Fürstengeschlecht war im ausgehenden 15. Jahrhundert bis Mitte des 16.

²⁰ Auf dem Sterbebett verfügte Ernst, aus Angst vor weiteren Landesteilungen, seine beiden Söhne haben die ernestinischen Besitzungen gemeinsam zu regieren. Der nachfolgende Kurfürst, Friedrich der Weise (1463-1525), ging zeitlebens keine Ehe ein; auch hinterließ er keine legitimen Erben. Sein Bruder Herzog Johann (1468-1532) dagegen hatte nur einen männlichen Nachkommen, Johann Friedrich (1503-1554), auf den die Kurwürde später übergehen sollte (vgl. Thieme 2010: 90).

²¹ Aber auch die 1502 von Friedrich dem Weisen gegründete Universität zu Wittenberg, die nur sechs Jahre später die Wirkungsstätte Luthers sein sollte, war eine direkte Folge der Leipziger Teilung. Es bedurfte einer Hochschule in Kursachsen, um den Nachwuchs für die Landesverwaltung auszubilden, da die Universität Leipzig im albertinischen Gebiet lag (vgl. Jadatz 2010: 96).

Jahrhunderts so eng mit dem Bergbau verbunden wie die Wettiner (vgl. Graupner 2000b: 114). Vor der Teilung verfügte Kurfürst Ernst, so Schirmer, über Jahreseinnahmen zwischen 80.000 und 137.000 Gulden, was etwa den Einkünften Kurkölns oder Gesamtbayerns entsprach. Lediglich die Habsburger übertrafen mit über 200.000 Gulden jährlich die kursächsischen Einkünfte. Nach der Leipziger Teilung verfügten die Ernestiner im langjährigen Mittel über Einnahmen in Höhe von ca. 63.000 Gulden (Albertiner ca. 73.000 Gulden). Der durchschnittliche Jahresetat der Ernestiner belief sich Ende der 1520er Jahre auf ca. 122.000 Gulden (Albertiner im Jahr 1535 138.000 Gulden). Damit verfügten die beiden wettinischen Dynastien nach den Habsburgern über die umfangreichsten finanziellen Mittel im Alten Reich. Zwischen 1532 und 1540 beliefen sich die durchschnittlichen Ausgaben auf 181.000 Gulden. Allerdings wuchsen die Schulden der Kurfürsten seit der Leipziger Teilung beständig. Lagen die Verbindlichkeiten 1485 noch bei 50.000 Gulden, stiegen diese bis 1514 auf mindestens 200.000 Gulden an, was auf sinkende Einnahmen im Bergbau sowie auf ein umfangreiches außenpolitisches Engagement seitens des Kurfürstens zurückzuführen ist. Im Vorfeld des Schmalkaldischen Krieges beliefen sich die Schulden aufgrund des fürstlichen Repräsentationsbedürfnisses auf ca. 240.000 Gulden (vgl. Schirmer 2016: 138ff).

Mitte der 1540 Jahre zeichnete sich eine militärische Auseinandersetzung zwischen dem altgäubigen Kaiser sowie dessen Verbündeten und dem evangelischen Schutzbündnis, dem Schmalkaldischen Bund, ab. Erste Kampfhandlungen fanden im Oktober 1546, dem Todesjahr Luthers, statt (vgl. Rogge 2005: 213). Während der Kriegsmonate beliefen sich die Ausgaben der Ernestiner auf mindestens 700.000 Gulden (vgl. Schirmer 2016: 141). Wenige Monate später endete der Krieg, mit der Niederlage auf der Lochhauer Heide bei Mühlberg an der Elbe, in einer Katastrophe für die Ernestiner. Der Kurfürst verlor durch die Wittenberger Kapitulation am 24. April 1547 neben der Kurwürde, die an seinen albertinischen Vetter, der auf kaiserlicher Seite kämpfte, übergang, erhebliche Teile seines Gebietes. Abbildung 2 stellt die Gebietsabtretungen nochmals dar. Die den Ernestinern verbleibenden Ämter erstrecken sich zumeist auf die thüringischen Gebiete westlich der Saale. Mit dem Verlust der sächsischen Kurlande mit der Residenz Torgau begann der Aufstieg Weimars als neue Residenzstadt (vgl. Mötsch 2000: 159ff).

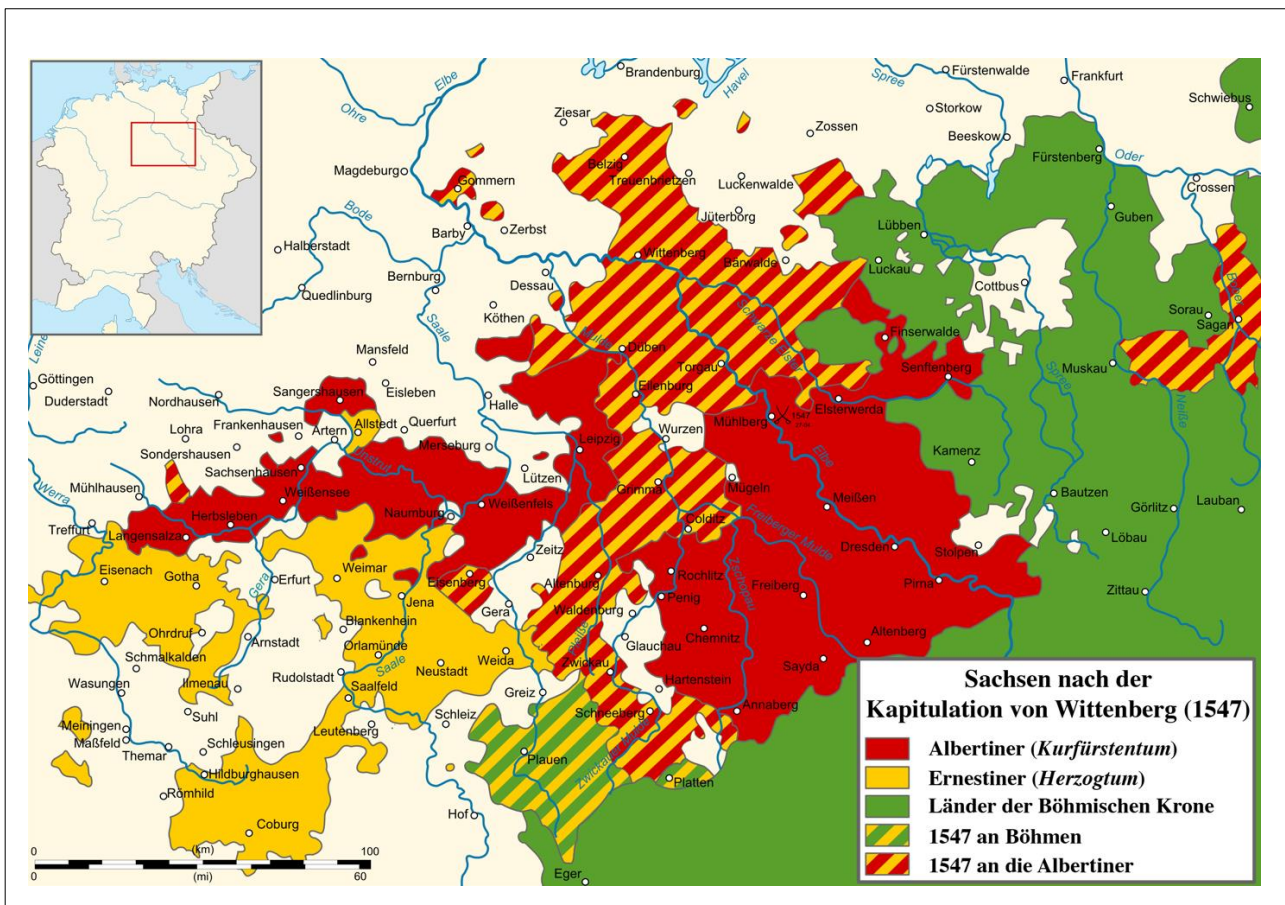


Abbildung 2: Wittenberger Kapitulation von 1547

Entnommen aus Wikipedia

Quelle: [https://de.wikipedia.org/wiki/Wittenberger_Kapitulation#/media/File:Saxony_after_the_Capitulation_of_Wittenberg_\(1547\)_-DE.png](https://de.wikipedia.org/wiki/Wittenberger_Kapitulation#/media/File:Saxony_after_the_Capitulation_of_Wittenberg_(1547)_-DE.png); 12.12.1016.

Als Kurfürst und Führer der evangelischen Reichsstände fiel dem Ernestiner Johann Friedrich eine Schlüsselstellung im Reich zu. Nach der Niederlage und dem Verlust der Kurwürde änderte sich dies allerdings. Fortan galten zwei Prioritäten für Johann Friedrich und dessen Nachfolger: Rückgewinnung der Kurwürde, was sich als nicht realisierbares Unterfangen herausstellen sollte, sowie das „wahre Luthertum“. Aufgrund der höchst begrenzten staatlichen Ressourcen galt es nun innovativ und flexibel zu handeln, resümiert Schmidt. Die 1548 gegründete Hohe Schule zu Jena, seit 1558 Universität, fungierte dabei, Schmidt weiter, als geistige Rüstkammer für alle religiösen und juristischen Konflikte (vgl. Schmidt 2016b: 130). Die finanzielle Situation des Herzogtums litt enorm unter der Teilung. Johann Friedrich und dessen Kindern gestanden die siegreichen Häuser ein Einkommen von 50.000 Gulden zu. Der albertinische Kurfürst dagegen verfügte über mehr als das Achtfache an Einkünften (vgl. Schirmer 2016: 142). Die ruhmreiche Zuschreibung von Sieg und

Kampf blieb den Ernestinern im Schmalkaldischen Krieg verwehrt. Dafür erfolgte die Stilisierung Johann Friedrichs als „Märtyrer“ und „Heiliger“ des wahren Luthertums. Der Schmalkaldische Krieg sollte fortan im Gedächtnis der Dynastie ein Kreuzzug, mit Johann Friedrich als Identifikationsfigur voran, für das „wahre Luthertum“ darstellen (vgl. Westphal 2016: 16).

Die enge Verflechtung zwischen dem mächtigen Fürstenhause, das mit Friedrich dem Weißen selbst einen potentiellen Aspiranten auf den Königstitel hatte, und dem Wittenberger Reformator führte letzten Endes zu dessen machtpolitischen Abstieg. Etwas blumig ausgedrückt, folgte auf Luthers Ableben, wenngleich keinerlei Zusammenhang angenommen werden darf, der Fall des ernestinischen Fürstenhauses. Die Reformation dagegen setzte ihren Siegeszug unaufhaltsam fort. Ganz im Sinne des einleitenden Zitates ging Luthers reformatorischer Erfolg auf das einflussreiche Fürstengeschlecht der Ernestiner, welches wiederum sein Selbstverständnis aus dem theologischen Schaffen des Wittenberger Theologieprofessors gewann, zurück.

Die Ernestiner verdankten ihre starke Stellung im Reich im Wesentlichen der Kurwürde sowie den immensen Einnahmen, die ein starkes politisches Engagement im Sinne des Protestantismus ermöglichten. Angesichts der Beschaffenheit des Herrschaftsgebietes scheint die Beschreibung „Flickenteppich“ keine Übertreibung zu sein. Vor diesem Hintergrund, sowie den bunt zusammengewürfelten Ständen, erscheint die Einführung des evangelischen Glaubens eine noch weitaus größere Leistung darzustellen, die in einem in sich geschlossenen Territorium mit großer ständischer Homogenität, so die These, sicherlich um ein Vielfaches einfacher gewesen wäre.

2.6 Zwei gegenseitige Bedingungen: Buchdruck und Reformation

Der Buchdruck mit beweglichen Lettern stellte eine Medienrevolution im 15. Jahrhundert dar. Bereits die Zeitgenossen Gutenbergs erkannten die weitläufigen Möglichkeiten und sprachen von einer „göttlichen Kunst“ (vgl. Gerhardt 1975: 10). Nur durch den Buchdruck konnten überhaupt die Anfänge einer öffentlichen Meinung entstehen, argumentiert Zeeden (vgl. Zeeden 1968: 143). Fast überall in Europa eröffneten Druckereien. Um 1500 existierten bereits 81 Druckorte in Deutschland. Bei dem Buchdruck handelt es sich somit um eine Kulturtechnik (vgl. Hausmann 2002: 3). Schätzungen zufolge gab es im 16. Jahrhundert im deutschen Sprachraum 70 bis 90 Millionen Exemplare gedruckter Bücher (vgl. Wenzel 2001: 205). Nur vor diesem Hintergrund lässt sich der Erfolg Luthers verstehen. Kettmann formuliert die These, dass Reformation und Buchdruck sich gegenseitig zum Durchbruch verhalfen. Einerseits avancierte der Buchdruck zum leitenden Medium der Reformation.

Andererseits verhalf die Reformation der neuen Technologie zum Durchbruch (vgl. Kettmann 1995: 114). Allerdings bemerkt Nieden, dass Luther sich zu Beginn mit Veröffentlichungen zurückhielt. Erst der nicht autorisierte Nachdruck der 95 Thesen in Nürnberg, Leipzig und Basel veranlassten ihn scheinbar zu einem Wechsel in der Publikationsstrategie (vgl. Nieden 2012: 2). Luther äußerte sich selbst 1532 in einer seiner Tischreden zu den Vorteilen des Buchdrucks:

„Die Druckerey ist summum et postremum donum²², durch welches Gott die Sache des Evangelii fortreibet. Es ist die letzte Flamme vor dem Auslöschen der Welt“ (WA Tr 2, 650f).

In Deutschland stieg die Produktion an Flugblättern von 1517 auf 1518 um 530% an. Die Vervielfältigung der *Ablassthesen* markierte somit den Anfangspunkt des rasanten Aufstiegs von Flugblatt und -schrift (vgl. Schwarz: 2010: 35). Im darauffolgenden Jahr gewannen die in Deutsch verfassten Blätter, gegenüber denen in lateinischer Sprache, sogar die Oberhand. Alleine im deutschsprachigen Raum erschienen zwischen 1520 und 1526 nach Expertenschätzungen ca. 11.000 lateinisch und deutsche Flugschriftenausgaben, die möglicherweise bis zu 11 Mio. Blätter umfassten (vgl. Leps 2015: 296). Bereits am Ende des Jahres 1519 gab es 45 Einzelpublikationen mit 259 Auflagen, die ganz oder nahezu vollständig aus Luthertexten bestanden, resümiert Moeller. Er beziffert die Exemplare der Lutherschriften, die derweil noch fast konkurrenzlos waren, auf über 200.000 und kommt zu dem Ergebnis, dass kein Autor vor dem Reformator einen solchen Erfolg hätte verbuchen können (vgl. Moeller 1990: 61). Treu verweist auf 219 deutsche Luthertitel, ausgenommen sind Liederdrucke sowie die Bibelübersetzungen, zwischen 1518 und 1525, die auf unglaubliche 1.565 Nachdrucke kamen (vgl. Treu 2015: 86). Die bekanntesten deutschen Autoren auf altgläubiger Seite verfassten in dem zuvor genannten Zeitraum gerade einmal halb so viele Flugschriften wie Luther. Davon wiederum erschien die Hälfte auf Latein und war somit für das Volk nicht zugänglich (vgl. Kaufmann 2017b: 220).

Flugschriften stellten das ideale Produkt dar, da diese schnell und billig herzustellen waren und den Druckern einen satten Gewinn bescherten (vgl. Pettegree / Hall 2006: 346). Sie erschienen in einem Umfang von vier bis 16 Blättern. Die gängige Preisspanne lag zwischen einem und acht Pfennigen, was ungefähr einem Drittel des damaligen Tagesverdienstes eines Handwerksgesellen entsprach (vgl. Krauße 2010a: 24). Luther und seine Mitstreiter setzten gezielt auf die deutsche Sprache, um eine große Masse erreichen und mobilisieren zu können.

Johannes Cochlaeus (1479-1552), der erbitterte Gegner des Reformators, stellte die aus seiner Sichtweise negativen Folgen des Buchdrucks am Beispiel der *Lutherbibel* dar:

²² Die lateinische Phrase lässt sich mit „das höchste und äußerste Geschenk“ übersetzen.

„Auf wunderbare Weise wurde Luthers Neues Testament durch die Buchdrucker vervielfältigt, so daß auch Schuster und Frauen und alle Laien, welche nur halbwegs die deutschen Buchstaben gelernt hatten, es aufs eifrigste lasen, wie die Quelle aller Wahrheit. Die Anhänger Luthers trugen das Buch bei sich und lernten es durch immer neues Lesen auswendig. Dadurch eigneten sie sich binnen weniger Monate so viele Lehrkenntnisse an, daß sie nicht davor zurückschreckten, nicht bloß mit katholischen Laien, sondern auch mit Priestern und Mönchen, ja sogar mit theologischen Magistern und Doktoren über Glaubensfragen und das Evangelium zu disputieren“ (Johannes Cochlaeus zitiert nach Fuchs 2014: 9).

Die Vermutung liegt nahe, dass es der Nürnberger Schuhmacher und Anhänger der Reformation Hans Sachs (1494-1576) war, der den Spott Cochlaeus auf sich zog. Kaufmann spricht, bei dem Versuch die *Bibel* von Laien fernzuhalten, von einem klerikalen Standesinteresse (vgl. Kaufmann 2004: 145).²³ Ein weiterer Grund für den Ärger des Katholiken liegt darin, dass viele Drucker sich weigerten katholische Gegenschriften zu vervielfältigen oder nur höchst widerwillig, nach der Zahlung von Bestechungsgeldern, in Aktion traten (vgl. Krauß 2010a: 20). Es sei auf die Tatsache verwiesen, dass gerade einmal 10% der Bevölkerung des Lesens mächtig war (vgl. Gülpen 2002: 9) und diese lebten überwiegend im städtischen Raum.²⁴ In Nürnberg betrug die Lesefähigkeit beispielsweise um die 40% (vgl. Welker 2016: 15). Aufgrund von Luthers Bibelübersetzung²⁵ sowie dem damit verbundenen Grundsatz „sola scriptura“ stieg die Lesefähigkeit weiter an. Insbesondere im ländlichen Raum war der Analphabetismus ausgeprägt, dennoch bedurfte es nur eines Kundigen, der es verstand, die Texte des Theologen vorzutragen. Die Wittenberger waren sich dessen bewusst und griffen bei den Flugschriften daher auf einprägsame Texte, dem sprachlichen Niveau der Adressaten angepasst, sowie Bebilderung zurück. Gängig waren einfache Sätze, Reime oder Dialoge, die das Ziel einer Wiedergabe des Gehörten verfolgten (vgl. Krauß 2010a: 18). Auch Luther tat das Seinige, um die Lesefähigkeit zu fördern. So äußerte er in der Schrift *Dass man Kinder zur Schule halten solle* das bahnbrechende Ansinnen, Frauen und Mädchen eine schulische Bildung, um die Heilige Schrift selbst erschließen zu können, zu ermöglichen (vgl. Lück 2015a: 58).

Im 16. Jahrhundert wurden alleine 7.900 Werke von Martin Luther veröffentlicht. Eng daran gekoppelt war die Bedeutung Wittenbergs als Zentrum der Buchproduktion. Im gesamten 15. Jahrhundert gab es keinerlei Druckerzeugnisse aus Wittenberg. Zwischen 1502 und

²³ Die Argumentation des Cochlaeus sieht die Expertise bezüglich der Bibelauslegung, in diesem Sinne, eindeutig bei den Priestern. Laien stellen, seiner Meinung nach, aufgrund ihres Unwissens eine Gefahr für den Glauben sowie den Priesterstand dar.

²⁴ Krauß spricht von nur 1% an Lesekundigen bei einer Gesamtbevölkerung von 12 Millionen um 1500 (vgl. Krauß 2010a: 17).

²⁵ Bemerkenswert ist, dass es bereits vor Luther 18 deutschsprachige Bibelübersetzungen gab, deren Wirkung allerdings überschaubar war. Die Wissenschaft begründet dies mit den hohen Kosten, dem veralteten Sprachstand sowie dem Übersetzungsprinzip, das sich an die lateinische Vorlage anschloss und zu Verständnisschwierigkeiten sowie Sinnentstellungen führte (vgl. Füssel 2013: 119).

1517 erzielten die Wittenberger Drucker ein mageres Ergebnis von gerade einmal 126 Büchern. Die Gesamtbilanz für das Jahrhundert belief sich auf 9.454 Titel. Damit lag Wittenberg auf dem sechsten Platz im europäischen Vergleich (Paris: 43.873, Venedig: 26.454, Lyon: 21.083, Antwerpen: 13.538, London: 13.497) (vgl. Fuchs 2014: 25ff). Fuchs verweist darauf, dass die Buchproduktionslandschaft in Europa im 16. Jahrhundert von zwei Druckzentren durchbrochen wurde, die keine überregional ausstrahlenden Verteilungs- und Handelszentren waren: Wittenberg und Genf (4.229 Titel) (vgl. Fuchs 2014: 30). Bei beiden Städten handelte es sich um Zentren der Reformation, wobei das ländlich geprägte Wittenberg die eindeutig unbekanntere Stadt darstellte.²⁶

Allerdings führte die enorme Zahl an reformatorischen Büchern und Flugschriften auch zu einer Zensur. Franz betont, es gäbe seit der Erfindung des Buchdrucks bis 1520 weder eine allgemeine Vor- noch Nachzensur im Alten Reich. Vorzensur meine, so Franz, die Prüfung der Manuskripte vor dem Druck, Nachzensur dagegen die Beschlagnahmung, Verbrennung bzw. das Verbot des Buches nach dessen Erscheinung. Lediglich einzelne Verbote seien bekannt, jedoch keine kaiserliche Zensur (vgl. Franz 2014: 64ff). 1522 führte die Wittenberger Universität die Vorzensur ein. Sie fungierte als ein Instrumentarium zur Gestaltung einer konfessionskonformen Publizistik (vgl. Hasse 2015: 137ff).

Die Verbindung dieses Kapitels zu der übergeordneten Thematik liegt, vereinfacht dargestellt, darin, dass es dem Buchdruck bedurfte, um die Reformation durchzusetzen und Luthers Stellung als epistemische Autorität zu festigen. Ohne die Reformation wiederum hätte es, aller Wahrscheinlichkeit nach, keine Schmähschriften gegenüber Juden, Osmanen und Papst gegeben. Traktate gegen andere Reformatoren wären freilich undenkbar, da diese mehrheitlich aufbauend auf Luthers Wirken eigene Vorstellung entwickelten. Der Reformator und spätere Gegner Luthers, Karlstadt (1486-1541), holte beispielsweise 1523, nach seiner Vertreibung aus Wittenberg, den Erfurter Drucker Michael Buchführer nach Jena, um seine Reformationsschriften zu veröffentlichen und in die ideologische Auseinandersetzung einzugreifen. Die „schwarze Kunst“ war also auch eine „politische Kunst“ (vgl. Ignasiak 1993: 2f), die der Wittenberger Theologe meisterlich beherrschte. Ein Drittel der gesamten deutschsprachigen Buchproduktion entfiel in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf

²⁶ Anfang des 16. Jahrhunderts zählte das aufstrebende Wittenberg, Mittelpunkt des ernestinischen Landesteils sowie kurfürstliche Residenz, gerade einmal 2.300 Einwohner. Im Jahr 1530 belief sich die Einwohnerzahl mit den dazugehörigen Vorstädten bereits auf 4.500 (Dingel 2017a: 200, Wendland 1985: 15). Wolf zufolge war die Universität Wittenberg um 1540 diejenige mit den meisten Studenten im Reich, was nicht zuletzt auf die Popularität Luthers zurückging (vgl. Wolf 1980: 12). Auch Lück schreibt, die Leucorea wäre die Nummer eins im Alten Reich. Im Gründungsjahr gab es bereits 416 immatrikulierte Studenten. 1520 zählte die Universität 579 Einschreibungen. In dem Zeitraum zwischen 1535 und 1545 gab es mehr als 4.700 Einschreibungen nationaler und internationaler Art, womit die Universität, im Vergleich zu anderen Einrichtungen, die meisten Studenten im Reich vorzuweisen hatte (vgl. Lück 2015a: 63).

Luthers Schriften (vgl. Füssel 2000: 111).²⁷ Bei den bis 1550 gedruckten Flugschriften gehen immerhin ein Fünftel auf die Vorlagen des Reformators zurück (vgl. Krauß 2010a: 16). Etwas moderner ausgedrückt: Luther war der „Medienstar“ des Alten Reiches. Allerdings verbreiteten sich seine Schriften auch international, wie der Baseler Drucker Johannes Froben (1460-1527) 1519 berichtet:

„Mich hat Blasius Salmonius, ein Buchhändler aus Leipzig, auf der letzten Messe zu Frankfurt mit einigen von euch gefertigten Büchern beschenkt, welche ich, weil sie durch das Urteil aller Gelehrten gutgeheißen werden, alsbald nachgedruckt habe. 600 Exemplare haben wir nach Frankreich und Spanien gesendet. Und nun werden sie in Paris verkauft, auch von den Theologen an der Sarbonne gelesen und gebilligt, wie unsere Freunde versichert habe [...]. Auch hat der Buchhändler zu Pavia, Calvus, ein gut Teil solcher Büchlein nach Italien bringen lassen, und will sie in allen Städten austreuen [...] Meine Exemplare sind bis auf zehn alle verkauft, und ich habe noch niemals bei irgendeinem Buche glücklicheren Verkauf erfahren“ (WA Br 1, 332).²⁸

2.7 Sprache und Rhetorik bei Martin Luther

Mit Bezug auf die methodologische Konzeption erscheint eine Betrachtung der sprachlichen und rhetorischen Gegebenheiten in der Frühen Neuzeit sinnvoll. Somit lassen sich, ganz im Sinne der Kontext- und Sprachanalyse, vor dem Hintergrund des Buchdrucks erste Erkenntnisse über die deutsche Sprache im Allgemeinen sowie die von Luther verwendete im Speziellen darlegen, die im weiteren Verlauf aufzugreifen sind.

Die Luthersprache bezöge sich heute fast ausschließlich auf das deutsche Sprachschaffen des Reformators, resümiert Stolt. Dabei käme allerdings der große Fundus lateinischer Schriften zu kurz (vgl. Stolt 2001: 677). Wie alle Gelehrten war auch der Augustiner zweisprachig. Genauer gesagt handelte es sich um eine Diglossie, also eine nicht beliebige Austauschbarkeit der Sprachen. Latein fungierte als Sprache von Schule, Kirche und Wissenschaft. Deutsch dagegen war dem Alltag und der Familie vorbehalten (vgl. Stolt 1989: 183f). Eine Mischung beider Sprachen fand im Alltag dennoch statt. Ein Zeugnis dafür sind die überlieferten Tischreden Luthers. Bei Tisch sprachen Reformator und Gäste deutsch. Mit der Behandlung eines gelehrten Themas allerdings fiel die Gruppe gänzlich oder teilweise in das Lateinische (vgl. Stolt 1989: 286). An anderer Stelle äußert Stolt, Luthers wissenschaftliche Argumentation in Latein sei Zeit Lebens eleganter und klarer, denn auf

²⁷ Hier sei angemerkt, dass bis 1546 dreihundert hochdeutsche Auflagen der *Lutherbibel* entstanden (vgl. Füssel 2013: 120).

²⁸ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Hillerbrand 1967: 36f.

Deutsch (vgl. Stolt 2001: 677). Für die vorliegende Untersuchung reicht allerdings eine Betrachtung der deutschen Sprache aus, da die zentralen Streitschriften auf Deutsch erschienen.

In der Reformationszeit gab es jedoch, hier der Knackpunkt, keine einheitliche deutsche Sprache, sondern das Niederdeutsche im Norden sowie das Hochdeutsche in der Mitte und im Süden des Reiches. Luther bediente sich des Frühneuhochdeutschen, genauer gesagt dem Ostmitteldeutschen (vgl. Holznagel 2016: 176ff) und gelangte zu der Überzeugung, selbst nicht recht seine eigene Sprache zu beherrschen:

„Aber nun sehe ich, das ich auch noch nicht meyn angeporne deutsche sprache kann, Ich hab auch noch bis her keyn buch noch brieff gelesen, da recht art deutscher sprach ynnen were“ (WA DB 8, 32).

Wie hätte er auch etwas beherrschen können, was es in der Art noch nicht oder nur höchst unzureichend gab, heißt es bei Krauß (vgl. Krauß 2016: 16). Es verwundert also kaum, dass Latein als Wissenschaftssprache solche Popularität genoss, wenn nicht einmal die Deutschen in ihrer Muttersprache in den eigenen Territorien hinreichend kommunizieren konnten. In einer Tischrede aus dem Jahr 1532 nimmt der Professor selbst Stellung:

„Ich habe keine gewisse, sonderliche, eigene Sprache im deutschen, sondern brauche der gemeinen deutschen Sprache, dass mich beide, Ober- und Niederländer, verstehen mögen. Ich rede nach der sächsischen Kanzlei, welcher nachfolgen alle Fürsten und Könige in Deutschland. [...] Darum ist sie auch die gemeinste deutsche Sprache. Kaiser Maximilian und Kurfürst Friedrich, Herzog von Sachsen, haben im ganzen römischen Reiche die deutschen Sprachen also in eine gewisse Sprache gezogen“ (WA Tr 1, 524).

Die Kanzleisprache des sächsischen Kurfürstentums beruht auf dem Meißnisch-Obersächsischen und stellte die einflussreichste der landschaftlichen Verkehrssprachen dar (vgl. Spehr 2016b: 79), was wiederum daran lag, dass insbesondere dem Ostmitteldeutschen eine Art sprachliche Brückenfunktion zwischen Hoch- und Niederdeutsch zukam. Damit stand dem Wittenberger ein etabliertes Medium zur Verfügung, um seine Botschaft in den deutschen Landen verbreiten zu können. Allerdings waren Amtsgeschäfte und keine Prosa Gegenstandsbereich der Kanzleisprache. Somit stellte das vielfach von ihm kritisierte bürokratische Schrifttum lediglich eine formale Grundlage dar (vgl. Krauß 2016: 16).

Ferner geht aus dem Zitat hervor, dass er bewusst eine solche Sprache wählte, um die größtmögliche Menge an Leuten anzusprechen. Besonders für die Bibelübersetzung liegt die Prämisse einer bestmöglichen Allgemeinverständlichkeit zugrunde. Dialektwörter und neumodische Begriffe versuchte Luther daher zu vermeiden. Dagegen sammelt er zeitlebens neue Ausdrücke (vgl. Spehr 2016b: 80).²⁹ Bis ca. 1524 unterlag das „Lutherdeutsch“

²⁹ Der der Bibelübersetzung zugrundeliegende ostmitteldeutsche Wortschatz, abseits der Bürokratie, wiederum führte insbesondere in Süddeutschland zu Verständnisproblemen, woraufhin der Baseler

noch starken formalen Schwankungen. Mit dem Rückgriff auf die Kanzlei- und Druckersprache erfolgte bis 1531/32 ein wachsender Ausgleich sowie eine anschließende Stabilisierung (vgl. Krauß 2009a: 74). Mit zunehmender Publikationstätigkeit griff Luther mehr und mehr auf das von den Wittenberger Druckern vorgelegte Niveau der Normierung zurück. Damit lag dem „Lutherdeutsch“ eine Verbindung der Normierung des Hochdeutschen mit den Sprachregeln im diplomatischen Verkehr zugrunde (vgl. Holznagel 2016: 187).

Er gelangte früh zu der Einsicht, der Verständlichkeit wegen, bei Übersetzungen den Wortlaut eines fremdsprachigen Werkes zuweilen aufzugeben. Das höchste Ziel einer Übersetzung, dem Dolmetschen, so Luther, bestünde in der Übertragung in ein „klares“ und „reines“ Deutsch. Dabei fungiere die lebendige Sprache des Alltags als wesentliches Kriterium (vgl. Spehr 2016b: 87). Der in diesem Zusammenhang bekannte Ausspruch des Theologen bringt es nochmals auf dem Punkt:

„[...] den man mus nicht die buchstaben in der lateinischen sprachen fragen, wie man sol Deutsch reden, wie diese esel thun, sondern man mus die mutter jhm hause, die kinder auff der gassen, den gemeinen mann auff dem marckt drumb fragen, und den selbigen auff das maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetzschen, so verstehen sie es den und mercken, das man Deutsch mit in redet“ (WA 30 II, 637).

Der Begriff „Maul“ gehöre zu der damaligen Umgangssprache und stelle keineswegs einen Bezug zu einer derben bäuerlichen Sprache her, schreibt Krauß. Sie spricht sich dezidiert gegen eine unzulässige Vergröbung von Luthers Werk aus (vgl. Krauß 2009b: 79). Vielmehr ginge es ihm darum, seiner Zuhörerschaft, die eben zum Großteil nicht aus Doktoren und Magistern bestehe, konkret, farbig und gefühlsbetont die Inhalte zu vermitteln (vgl. Krauß 2009b: 79f, Stolt 1989: 283). Stolt beschreibt Luther als Menschen mit einer außergewöhnlichen Gefühlsbegabung sowie der genialen Fähigkeit, seinen Gefühlen Ausdruck zu verleihen. Darin, so Stolt, läge ein weiterer Grund für die Attraktivität der *Lutherbibel* (vgl. Stolt 1989: 303). Wie in dem vorangegangenen Unterpunkt bereits dargestellt, findet sich neben dem Buchdruck eben die wesentliche Ursache für den Erfolg der *Lutherbibel* gegenüber anderen Übersetzungen, in der nicht wörtlichen und damit oftmals sinnentstellten Wiedergabe. Im September 1522 erschien eine erste, 3.000 Exemplare umfassende Auflage, der Übersetzung des *Neuen Testaments*. Bereits im Dezember bedurfte es einer zweiten, 1.500 Exemplare umfassenden, Auflage (vgl. Treu 2015: 86).

Mit der enormen Verbreitung der *Lutherbibel* erfolgte auch der Siegeszug des „Lutherdeutschen“ im Reich (vgl. Krauß 2009a: 75).³⁰ In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts entfiel

Drucker Adam Petri die Bibeldrucke um eine achtseitige Liste an Begriffserklärungen ergänzte (vgl. Holznagel 2016: 184).

³⁰ Neben der Bibelübersetzung kam dem *Katechismus*, von dem zwischen 1529 und 1663 immerhin über 100.000 Exemplare erschienen, bei der Verbreitung des „Lutherdeutschen“ eine gewichtige Rolle zu (vgl. [Saskia] Luther 2015: 206).

ein Drittel der deutschsprachigen Buchproduktion auf Luthers Werke, allen voran die *Bibel*. Dabei gewann Wittenberg als Druckzentrum immens an Bedeutung (vgl. Kapitel 2.6). Es gelang dem Reformator, das Deutsche als die grundlegende Sprache für Kirche und theologische Diskurse zu etablieren (vgl. Holznagel 2016: 191). Durch die Bibelübersetzung legte Luther das Fundament einer einheitlichen deutschen Sprache. Gleichzeitig verlagerte er den theologischen Diskurs in die Öffentlichkeit. Somit fungierte Latein zwar weiterhin als Gelehrtensprache. Dennoch stieg die Zahl an deutschen Flugschriften sprunghaft an. Besch gilt es daher uneingeschränkt zuzustimmen, wenn er behauptet, Luther führte einerseits die religiöse Spaltung herbei, andererseits verhalf er Deutschland im Laufe der Zeit zu einer sprachlichen Einheit (vgl. Besch 2000: 1714).³¹ So verwundert es auch wenig, dass der Wittenberger im Laufe der Zeit für sein rhetorisches Schaffen viel Bewunderung erfuhr:

„Lutherus ist ein rechter Teutscher Cicero gewesen. Und wer recht gut Teutsch lernen will, der lese fleissig die Teutsche Bibel [...] Ich sage daß man aus der Bibel zierlich Teutsche Phrases sammeln könne“ (Johann Balthasar Schupp zitiert nach Josten 1976: 120).

Bei Schupp (1610-1661) handelte es sich immerhin um einen der berühmtesten Pädagogen des 17. Jahrhunderts (vgl. Josten 1976: 120). Allerdings gab es noch einen anderen Luther, den Thomas Mann in seiner Rede *Deutschland und die Deutschen* darstellte:

„Martin Luther, eine riesenhafte Inkarnation deutschen Wesens [...] Das Deutsche in Reinkultur, das Separatistisch-Antirömische, Anti-Europäische befremdet und ängstigt mich, auch wenn es als evangelische Freiheit und geistliche Emanzipation erscheint, und das spezifisch Lutherische, das Cholerisch-Grobianische, das Schimpfen, Speien, Wüten, das fürchterlich Robuste, verbunden mit zarter Gemüts tiefe und den massivsten Aberglauben an Dämonen, Incubi und Kielköpfe, erregt meine instinktive Abneigung. Ich hätte nicht Luthers Tischgast sein mögen, ich hätte mich wahrscheinlich bei ihm wie im trauten Heim eines Ogers gefühlt [...]“ (Mann 1947: 13).

Es wird vor allem der von Mann charakterisierte Luther sein, der in dieser Arbeit in der Form von mannigfaltigen Zitaten zu Worte kommt. Dabei nimmt die Rhetorik, insbesondere die Polemik sowie der Grobianismus, eine besondere Rolle ein. Polemik gilt es in diesem Kontext nicht als eigenständige theologische Disziplin zu betrachten, denn diese entstand erst in der nachreformatorischen Zeit (vgl. Kemper 1989: 1029). Vielmehr geht es um die im Humanismus stattfindende Artikulation gesellschaftlicher sowie politischer Überzeugungen. Für den deutschen Sprachraum sind vor allem die konfessionellen Streitigkeiten Ort der polemischen Auseinandersetzung. Als zentrale Figur fungierte dabei Luther, der unzählige polemische Schriften veröffentlichte (vgl. Stauffer 2003: 1406f). In diesem Kontext tritt die Polemik als Strategie in dem innerkirchlichen Kampf gegen Irrlehren auf (vgl. Kemper 1989:

³¹ Die 30 Jahre nach Luthers Tod erschien Grammatik von der deutschen Sprache des Johannes Clajus (1535-1592) bezog sich ganz auf die Schriften des Reformators. Mit 11 Auflagen handelte es sich um die erfolgreichste Grammatik bis 1720 (vgl. Besch 2000: 1714).

1029). Puff hebt die herausragende Stellung der Polemik unter Luthers rhetorischen Strategien nochmals gesondert hervor (vgl. Puff 2002: 329). Bei dem Grobianismus handelt es sich um eine in Deutschland weit verbreitete und für das 16. Jahrhundert typische Erscheinung. Mittels sprachlicher Abwertung persönlicher Gegner und deren Positionen durch Beleidigung, Diffamierung, Beschimpfung usw., versuchte der Autor, die Unfähigkeit, Untauglichkeit sowie die sittlichen und moralischen Verfehlungen einer Person aufzuzeigen und diese damit öffentlich bloßzustellen. Zu den besonders beliebten Instrumentarien zählte der Rückgriff auf Ironisierung, Karikierung, derb-drastische Bezeichnungen aus der Alltagssprache, wie z.B. volkstümliche Schimpfworte oder Tiernamen bzw. Tiervergleiche, sowie obszöne und vulgäre Ausdrücke (vgl. Krause 1989: 321). Daraus geht schon hervor, dass derartige rhetorische Kniffe zum gängigen Repertoire der Frühen Neuzeit gehörten, wenngleich Luther, was es noch zu zeigen gilt, eine besondere Fähigkeit zur Verunglimpfung seiner Gegner besaß.

In vielen Schriften, insbesondere den Streitschriften, nutzte dieser sein gewaltiges Sprachtalent, um Widersacher anzugreifen bzw. sich gegen deren Anschuldigungen zu verteidigen. Eine wesentliche Rolle spielte dabei die Erweckung von Affekten mithilfe von anschaulichen Bildern beim Leser; eine Methodik, die der Reformator meisterlich beherrschte (vgl. Stolt 2001: 686). Vor diesem Hintergrund erwuchs auch Luthers Credo:

„Beyssig sein ist nutz und not, das man straff die hartten kopffe“ (WA 8, 707).

Damit soll nichts Anderes gesagt sein, als dass die Verteidigung des Evangeliums gegen die Irrlehren jedwede Form von Polemik rechtfertige, ja sogar verlange. In dem gerechten Kampf für Gottes Wahrheit sieht sich Luther selbst als eine Art Krieger:

„Ich bin dazu geboren, das ich muss mit den rotten und teuffeln mus kriegem und zu felde ligen, darumb meiner bucher viel sturmisch und kriegisch sind. Ich muss die klotze und stemme ausrotten, dornen und hecken weg hawen, die pfutzen auffullen und bin der grobe waldrechter [Holzfäller], der die ban brechen und zurichten mus“ (WA 30 II, 68).

Einerseits demonstriert das Zitat die verwendete Bildlichkeit sehr gut. Andererseits liegt eine Wortwahl zugrunde, die tatsächlich an einen Krieger, keinesfalls aber an einen Theologen erinnert. Begriffe wie „sturmisch“, „kriegisch“, „ausrotten“ und „hawen“ zeigen worum es in den Streitschriften geht. Des Weiteren vermittelt der Passus den Anschein einer Art von Selbstverständnis, Gottes Auserwählter zu sein, auf das es später noch genauer einzugehen gilt. Vor diesem streitlustigen bis kriegerisch anmutenden Hintergrund verwundert es auch kaum, dass Luther, für einen Theologen eher unüblich, seinen Zorn als treibende Kraft positiv hervorhebt:

„Ich habe, sprach D. M. L., kein besser Wert denn den Zorn und Eifer, denn wenn ich wol dichten, schreiben, beten oder predigen will, so muß ich zornig sein; da erfrischt sich mein Geblüt, mein Verstand wird geschärft, und alle unlustigen Gedanken und Anfechtungen weichen“ (WA Tr 2, 456).

Allerdings heißt das längst nicht, Luther schreibe einfach impulsiv drauf los, argumentiert Stolt mit dem Verweis auf eine Tischrede, in der er darlegte, welche große Mühen er auf das Konzept seiner Arbeit verwende, also die Auswahl der Argumente sowie die Wahl der Worte nach den Regeln der rhetorischen Kunst, gefolgt von der Anklage bezüglich des mangelnden Konzeptes seiner Widersacher (vgl. Stolt 1989: 297, WA Tr, 4, 189). Die theoretischen Ausführungen bezüglich der Unterscheidung von Dialektik und Rhetorik machen die Präzision nochmals deutlich und kommen freilich auch in den polemischen Schriften zur Anwendung:

„Dialektik ist, wenn man eine Sache unterscheidend und deutlich mit kurzen Worten sagt, die Rhetorik aber zielt auf das Zureden und Abraten. Sie hat ihre Beweggründe: gut, ehrenhaft, nützlich, leicht. Paulus hat zusammengefasst, indem er sagte: „Der eine lehrt mit der Lehre, der andere ermahnt durch die Ermahnung.“ Wenn ich z.B. einen Bauern belehren will, definiere ich mittels der Dialektik sein Leben, seine Mühen, sein Haus, seine Erzeugnisse und was immer zum Wesen seines Lebens gehört. Danach fange ich mittels der Rhetorik an, sein Leben so zu loben, dass es das ruhigste, ertragreichste, sicherste sei, und ich treibe ihn durch Zureden zu diesem Leben an und treibe ihn durch Abraten von übrigen Lebensweisen weg. Wenn ich tadeln will, verurteile ich ihre Laster und übertreibe ihre Rohheit“ (WA Tr 2, 555).³²

Luther verweist beispielsweise darauf, rhetorische Mittel bewusst einzusetzen, um die Hörer von Predigten dahingehend zu bewegen, dem gepredigten Wort zu glauben und zu gehorchen. Die Rhetorik steht folglich im Dienste des theologischen Projekts (vgl. Junghans 1998: 22, 25).

Der grobianische Stil in seinen Streitschriften stellt weniger das Ergebnis blinder Wut, die unbedacht in Textform gegossen wurde, dar. Vielmehr liegt den Texten eine wohlüberlegte Struktur zugrunde. Die Rolle des Zorns soll dabei gar keine Abwertung erfahren. Vor dem Hintergrund des Gesagten erscheint es jedoch sinnvoll anzunehmen, dass es sich eben gerade nicht um blinden Zorn oder Eifer handelte. Wie es scheint war der Professor sehr wohl in der Lage, beflügelt durch seine Wut, die von Zorn erfüllten Gedanken zu kanalisieren und in wohlüberlegte Schriftstücke umzuwandeln. Dabei sollte die Annahme eines Selbstbildes als Gottes Auserwählter, um gegen den Irrglauben ins Feld zu ziehen, Berücksichtigung finden. Wie er selbst sagt, müssen seine Bücher, mit der Absicht den Feind zu vernichten verfasst, kriegerischer und stürmischer Natur sein. Dafür wiederum bedarf es eines impulsiven, stürmischen Gemüts sowie einer ausgefeilten Rhetorik. Krauß liefert als zusätzliches Argument für Luthers Rhetorik, dass es für ihn anfangs um nicht weniger als

³² Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Junghans 1998: 18.

das schlichte Überleben, später dagegen um den gottlosen Widerstand des „Antichristen“ ging (vgl. Krauß 2010b: 160).

Ein Indiz für die Grobheit der Beschimpfungen findet sich nicht etwa am Ende, sondern an prominenter Stelle, in der am 22. Februar 1546 von Melanchthon (1497-1560) gehaltenen Beerdigungspredigt nach Luthers Ableben:

„Als aber etliche auch guthertzige Leute zu zeitgen geklagt, D. Luther were etwas zuhart und rauh gewesen im schreiben, Davon wil ich nicht Disputirn, weder ihn zu entschuldigen noch loben. Sondern lasse es bey der Antwort, die von Erasmus offft gegeben: Gott habe der Welt zu dieser letzten zeit [...] auch einen harten scharffen Arzt gegeben“ (CR 11, 729).³³

Nicht grundlos sah sich der Humanist und Freund des Verschiedenen veranlasst, auf dessen scharfe Rhetorik nochmals einzugehen. Er selbst verweist auf die vielen Beschwerden, auch aus dem eigenen Lager, über die harsche Sprache. Die Schlussfolgerung, es handele sich um keine Einzelfälle („etliche“), sondern um eine ausgesprochen umfangreiche Gruppe an prominenten Kritikern, drängt sich förmlich auf. Dies wiederum legt die Vermutung nahe, Luther bediente sich eines Grobianismus, der über die gängige Intensität, gemessen an dem Vokabular der Zeitgenossen, hinausging. Anderenfalls, so das Argument, gäbe es wohl weit weniger zeitgenössischen Tadel. Ein Melanchthon, der im Übrigen geschickt auf die Worte des Erasmus (1466-1536) verwies, sähe sich zu keiner Stellungnahme veranlasst. Wenig später nimmt Melanchthon ihn dann doch in Schutz. Er beschreibt, mit dem Verweis auf die enge Bindung, seinen Charakter als „holdselig“, „freundlich“, „lieblich“. Viel interessanter ist in diesem Zusammenhang die Ablehnung der Charakteristika „vrech“, „stürmisch“, „eigensinnig“ sowie „zenkisch“ (vgl. CR 11, 730, Stupperich 1961: 229). Nicht grundlos wählte der Humanist jene Worte. Es muss davon ausgegangen werden, dass eben diese dem Lutherbild vieler Zeitgenossen entsprachen. Aufgrund der engen persönlichen Bindung zu dem langjährigen Wegbegleiter gibt sich Melanchthon als „Lutherexperte“ und beschreibt ein christliches Idealbild. Unabhängig dessen Wahrheitsgehalt kannten die meisten Zeitgenossen den Reformator überwiegend durch seine Schriften, Briefe sowie die reformatorische Propaganda bzw. die katholische Gegenpropaganda. Die Rhetorik Luthers, so lautet die These, beeinflusste das zeitgenössische Lutherbild. Zur Untermauerung dient ein Zeitzeuge aus der fernen Eidgenossenschaft.

Calvin, der nie mit Luther zusammentraf oder mit ihm postalisch verkehrte, aber seinen Kollegen durchaus wertzuschätzen wusste, stützt die Annahme. In einem Brief aus dem Jahr 1538 an Bucer (1491-1551) sprach er von dem „unmäßigen Trotz“ des Wittenbergers. Zudem äußerte er, die meisten, die nichts auf Luther kommen ließen, bestätigten seine

³³ Original in Latein. Deutsche Übersetzung bereits aus dem Jahr 1546 durch Creutzinger, entnommen aus Stupperich 1961: 228.

aufbrausenden Charakterzüge (vgl. CStA 8, 88f). Gegenüber seinem Briefpartner Melanchthon offenbarte der Genfer ohne jedwede diplomatische Floskeln sieben Jahre später:

„Wohin aber lässt sich Euer Perikles [Luther] in seinem maßlosen, Blitze schleudernden Zorn reißen? Besonders, da doch seine Sache um nichts besser ist. Und was bewirkt denn ein solches Lärmen, als dass alle Welt ihn für rasend hält? Ich wenigstens, der ich ihn von Herzen verehere, schäme mich heftig für ihn. Aber das Schlimmste ist, dass niemand es wagt, zur Unterdrückung solch ungebührlichen Benehmens sich zu widersetzen, ja nur zu mucksen. Wir sind ihm alle viel Dank schuldig, das gebe ich zu. Auch ich ließe ihn gern als größte Autorität gelten, wenn er sich nur selbst zu mäßigen wüsste [...] Aber, sagst Du, er ist gar heftiger Art und hat Anfälle von Wildheit. Als ob diese Heftigkeit nicht gerade noch mehr zum Ausbruch käme, wenn alle Nachsicht damit üben und ihr alles erlauben. Wenn schon gleich bei Beginn der Wiedergeburt der Kirche ein solches Beispiel von Tyrannei auftaucht, was soll in Bälde geschehen, wenn die allgemeinen Verhältnisse sich verschlechtern“ (CStA 8, 104)?

Calvins auf Erzählungen von Bekannten und Lektüre der Lutherschriften beruhenden Ausführungen, ähneln stark denen Thomas Manns. Er, der wenige Jahre später in Genf ein seinesgleichen suchendes christliches Regiment erreichen sollte, sah in Luther einen Blitze schleudernden Perikles und ein Beispiel der Tyrannei. Wie es scheint, muss Melanchthon in seinem Brief von Anfällen von Wildheit, was wiederum seine wahren Ansichten zu Tage bringt, gesprochen haben. Calvins Ausführungen sind eben gerade nicht als Polemik, sondern Mitteilungen privater Art an Luthers Sozium, zu fassen.

Vor diesem Hintergrund sollte klargeworden sein, dass dem Reformator eine herausragende Stellung in der deutschen Polemik sowie dem Grobianismus der Frühen Neuzeit zukommt. Schwitallas Ansicht, Luthers Polemik nicht nur als ein unbedachtes Phänomen des Grobianismus abzutun, sondern darin vielmehr ein durchdachtes rhetorisches Handeln zu begreifen, ist vollumfänglich zuzustimmen (vgl. Schwitalla 1986: 52).

Mit dem „Lutherdeutsch“, bestehend aus Kanzleisprache und Normierung des Ostmitteldeutschen, schuf der Augustiner ein überregional verständliches Medium, um seine Leserschaft zu erreichen. Er erkannte, dass die Sprache den Schlüssel zum Erfolg bereitstellte und verstand es wie kein anderer, dem Volke „aufs Maule“ zu schauen. Somit forcierte er die deutsche Sprache als Leitsprache der Reformation und stilisierte geschickt die Öffentlichkeit als Austragungsort der innerreligiösen Dispute. Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch die scharfe Rhetorik gegenüber den Widersachern, die es vor dem Volk als Feinde Gottes zu denunzieren galt.

2.8 Martin Luther: Biographischer Überblick



Abbildung 3: Martin Luther, Lucas Cranach d.Ä., 1528

Entnommen aus: bavarikon

Quelle: <https://www.bavarikon.de/object/bav:BSB-CMS-0000000000001162>, 20.02.2016.

Abschließend eine skizzenhafte Darstellung einiger wichtiger Etappen aus dem Leben des Hauptprotagonisten. In methodischer Hinsicht stellt das Unterkapitel einen Teil der Analyse des Senders der Botschaften dar.

Martin Luther (siehe Abbildung 3³⁴), geboren am Martinstag des Jahres 1483 in Eisleben, trug den Geburtsnamen „Luder“. Im Zuge seiner reformatorischen Tätigkeit folgte die Namensänderung in Luther, was dem griechischen Begriff „eleutherios“ ähnelte und nichts Geringeres als „der Freie“ bedeutet (vgl. Korsch 1997: 46). Seinem Vater, der anfangs in einem Kupferbergwerk arbeitete, gelang der Aufstieg in das Bürgertum.³⁵ Der spätere Theologieprofessor war in einer aus dem Bauernstand stammenden Bürgerfamilie sozialisiert (vgl. Korsch 1997: 31). Er selbst beschreibt seine Herkunft folgendermaßen:

„Ich bin ein Bauernsohn; der Urgroßvater, mein Großvater, der Vater sind richtige Bauern gewesen. Ich hätte eigentlich, wie jener (Philipp Melanchthon) sagte, ein Vorsteher, ein Schultheiß und was sie sonst im Dorf haben, irgendein oberster Knecht über die anderen werden müssen. Danach ist mein Vater nach Mansfeld gezogen und dort ein Berghäuer geworden. Dorthin bin ich“ (WA Tr 5, 558).³⁶

Diesen verklärten Blick gilt es zu relativieren. Hans Luder besaß neben den Kupferschmelzen 80 Hektar Land und betätigte sich erfolgreich als Geldverleiher. Er besaß ein Anwesen mit 25 Meter Hausfront sowie drei Gebäudeteilen (vgl. Kadell 2015: 112). Damit pflegte die Familie sicherlich keinen bäuerlichen Lebensstil.

Eine schulische Ausbildung erfolgte an den Standorten Mansfeld, Magdeburg sowie Eisenach. In Eisenach erfuhr Luther von dem dortigen Bußprediger Johann Hilten (1425-1500), der Rom scharf angriff und das Auftreten eines Mannes um das Jahr 1516 voraussagte, der ein Gegner des Mönchtums sei und die Kirche reformiere. Hilten verstarb, ohne seine Prophezeiung zu widerrufen, in Klosterhaft. Mehrfach noch sollte Luther in seiner Rolle als Reformator, auf den Prediger zu sprechen kommen (vgl. Lohse 1995: 44).

Nach Beendigung der schulischen Ausbildung folgte das Studium an der Universität Erfurt (Korsch 1997: 32). Die dortige Universität „Hierana“, was so viel wie Universität an der Gera bedeutet, galt als eine der angesehensten Hochschulen in Mitteleuropa. Der Student Luther war von dem geistigen Leben der knapp 20.000 Einwohner zählenden Metropole, was die Stadt an der Gera zu einer der größten im Reich machte, beeindruckt (vgl. Raßloff 2010:

³⁴ Von dem Augustiner gibt es hunderte verschiedene Bildnismotive, Gemälde sowie Drucke. Er gehört, so Holler, zu den meistporträtierten Menschen der Vergangenheit. Lucas Cranach d. Ä. (1472-1553), der bekannte Maler und Weggefährte Luthers, hatte an der Kreation des Lutherbildnisses und dessen strategischer Verbreitung einen wesentlichen Anteil. Holler spricht in diesem Zusammenhang von der Entstehung einer „Bildmarke“ (vgl. Holler 2016: 96).

³⁵ Hans Luder betrieb in der Stellung des Hüttenmeisters zeitweilig bis zu fünf der 90-95 Kupferhütten in der Grafschaft Mansfeld (vgl. Held 1983: 13).

³⁶ Original in Latein und Deutsch. Übersetzung entnommen aus Prien 1992: 49.

3).³⁷ Am 2. Juli 1501 geriet der Student in ein schweres Gewitter und sah sein Leben bedroht. Er beschwor die heilige Anna, ihn zu schützen und im Gegenzug als Mönch einem Kloster beizutreten. Zwei Wochen später erfolgte der Eintritt in das Erfurter Kloster der Augustiner-Eremiten (vgl. Maurer 1999: 12). Schilling fasst zusammen, Luther sei sich sicher, aus dem Unwetter eine direkte Botschaft von Gott erhalten zu haben. Die göttliche Willensbekundung bestünde darin, ihn mit dem verderblichen Irrtum des Papsttums vertraut zu machen (vgl. Schilling 2017: 108).

Bei den Erfurter Augustinern handelte es sich nicht um irgendeinen „heruntergekommen“ Orden, sondern einen Reformorden, der selbst im Dienste der Erneuerungsbewegung stand. Damit war Luther von Beginn an eine Art Reform-Katholik (vgl. Kasper 2016: 17). Der Mönchsorden bestimmte den Neuling zum Studium der Theologie. Die thüringische Region Erfurt-Gotha stand aber auch für dessen humanistische Prägung. Der in Gotha tätige Humanist Mutianus Rufus (1470-1526) sammelte seit 1503 eine Gruppe von Gleichgesinnten um sich und beeinflusste die thüringische Bildungslandschaft somit im Sinne des humanistischen Ideals nachhaltig (vgl. Leppin 2014b: 52). Aber auch die Großstadt Erfurt, die als deutsches Zentrum des Frühhumanismus galt, bot mit ihren Druckereien und Bibliotheken beste Bildungsvoraussetzungen. Bereits in dieser Zeit kam es zu ersten Begegnungen mit Meinungen über die Fehlbarkeit des Papstes, der Konzile sowie der Nichtbeweisbarkeit theologischer Aussagen (vgl. Schuchardt 2016: 26).

Ein wichtiges Ereignis auf dem Weg zum Reformator stellte die 1510 unternommene Romreise dar. Geplagt von theologischen Fragen hatte der Mönch kein Auge für die Schönheit der Stadt. Später äußerte Luther Kritik an den römischen Priestern und deren mangelnder Anteilnahme beim Halten der Messe (vgl. Dietrich 2008: 44f). Mit der Beendigung seiner Romreise begann er, die Karriereleiter empor zu steigen. Bereits nach wenigen Jahren befand er sich in der obersten Leitung der Ordenskongregation. Dies ging vor allem auf Johann von Staupitz (1460-1524), dem Dekan der theologischen Fakultät Wittenbergs und Beichtvater Luthers, zurück, der ihn zum Prediger ernannte und die Promotion vorantrieb, welche sein Zögling 1512 abschloss. Selbiger übergab dem Doktor der Theologie einen Lehrstuhl an der hiesigen Universität (vgl. Friedentahl 1974: 113). Das sogenannte „Turnerlebnis“, welches zwischen 1513 und 1518 zu datieren ist, stellte neben dem „Gewittererlebnis“ den zweiten Wendepunkt dar. Geplagt von der Frage nach dem gnädigen Gott, gelangt der Wittenberger Professor zu der Einsicht, dass Werkegerechtigkeit Gott

³⁷ Erfurt hatte eine Sonderstellung inne. Der katholische Landesherr war das Erzbistum Mainz. Allerdings war das spätere evangelische Kursachsen der Schutzherr der Metropole. In dem Hammelburger Vertrag von 1530, also lange vor dem Augsburger Religionsfrieden, folgte die Festschreibung der friedlichen Exisitenz von Protestanten und Katholiken (Raßloff 2011: 8). Der Augustiner verglich das ländliche Wittenberg, was keine große Wirkung auf ihn hatte, zeitlebens mit der Metropole Erfurt. Die kursächsische Residenzstadt erschien ihm schlicht, sogar schäbig (vgl. Dingel 2017a: 201).

nicht gefallen könne, da dies zeige, dass der Mensch nicht auf Gott, sondern sich selbst vertraue (vgl. Dietrich 2008 48f).³⁸ Der Paradigmenwechsel Luthers ging auf die intensive Beschäftigung mit dem menschlichen Heil zurück. Dabei spielte die „Buße“ eine wichtige Rolle. Im hohen Mittelalter kam der Ablass dazu. Diese Veräußerung des Bußwesens widersprach nach seiner Meinung dem Gebot der Frömmigkeit (vgl. Korsch 1997: 43f). Daraus resultierte der berühmte Thesenanschlag am 31. Oktober 1517. Hierbei zielte Luther keineswegs auf einen Bruch mit der Kirche ab. Vielmehr rief er zu einer wissenschaftlichen Disputation auf (vgl. Hollmann 1996: 4). Eben diese wissenschaftliche Disputation lässt auch einen berechtigten Zweifel an dem Thesenanschlag aufkommen. Leppin argumentiert, unter Berücksichtigung der eigenen Worte Luthers, dieser wollte eine Debatte anstoßen, die über Wittenberg hinausging, weshalb er private Schreiben an Kirchenvertreter übermittelte. Erst nach einer gewissen Zeit erfolgte die Herausgabe der Disputationszettel. Zu einem öffentlichen Thesenanschlag passe das nicht, resümiert Leppin (vgl. Leppin 2016b: 66f, Leppin 2014a: 86ff, WA 1, 528).

Die Ablasskritik wurde als Angriff auf den Papst verstanden. Luther erhielt im Zuge dessen eine *Bannandrohungsbulle* aus Rom, die er 1520 öffentlich verbrannte. Am 18. April 1521 kam es auf dem Wormser Reichstag zum offenen Bruch mit Rom. Dem ging ein zähes Ringen zwischen Kaiser Karl V. und seinem Schutzherrn Friedrich dem Weisen voraus, in dem das Erscheinen des Wittenberger Theologen, einem inzwischen gebrandmarkten Ketzer, vor dem Reichstag zur Disposition stand. Der päpstliche Nuntius Hieronymus Aleander (1480-1542) versuchte den Kaiser davon zu überzeugen, gleich die Reichsacht zu vollstrecken, da ein weltliches Tribunal kein Recht habe, einen von Rom Verurteilten anzuhören. Friedrich der Weise verwies dagegen auf die von Karl V. unterzeichnete Wahlkapitulation, worin es hieß, dass kein Deutscher einem ausländischen Gericht überstellt werden dürfe bzw. niemand ohne Untersuchung und Verhör geächtet werden solle (vgl. Zahrnt 1986: 123). Dieses Handeln zeigt die verfassungsrechtlich starke Stellung des Kurfürsten. Luther verweigerte den Widerruf, was die Reichsacht nach sich zog. Auf Anordnung Friedrichs des Weisen fand ein fingierter Überfall mit anschließender Entführung Luthers statt, der sich nun in Schutzhaft auf der Wartburg befand. Fortan widmete sich dieser, unter dem Pseudonym des Junkers Jörg, der Bibelübersetzung (vgl. Maurer 1999: 20f). Im gleichen Jahr erfolgte der Bruch mit dem Mönchsgelübde:

„Denn mein Gelübde, durch das ich mich der väterlichen Autorität und dem göttlich befohlenen Willen entzog, war keinen Dreck wert, ja gottlos [...] Denn was macht es aus,

³⁸ Nun darf man das „Turmerlebnis“ nicht überinterpretieren. Der Reformator entdeckte nicht unweigerlich in dieser Nacht die neue Erkenntnis. Vielmehr handelt es sich um einen längeren Prozess. Leppin beschreibt Luther als einen Suchenden (vgl. Leppin 2005 18).

ob ich die Kutte und Tonsur trage oder ablege? Sollen denn Kapuze und Tonsur den Mönch machen“ (WA 8, 574ff)?

Fortan trug der Professor wieder bürgerliche Kleidung. 1525 heiratete er sogar die ehemalige Nonne Katharina von Bora, genannt Käthe. Liebe war weder für ihn noch Katharina ein Motiv. Seine Eheschließung gilt es, wenngleich auch andere Motive eine Rolle spielten, primär als theologisches Zeichen, für die neue vom Evangelium bestimmte Ordnung zu sehen (vgl. Breul 2010: 166, Kohnle 2010: 146, 151). Aus der Ehe gingen sechs Kinder hervor, von denen zwei verstarben (vgl. Leppin 2006a: 22). Leppin zeigt in der Abhandlung *Luther privat* eine der damaligen Öffentlichkeit verborgene Seite des Reformators. Die Reaktionen auf den Tod von Tochter Elizabeth erinnern sehr an den zuvor von Melanchthon beschriebenen Luther:

„Mein Töchterlein Elizabeth ist mir gestorben. Wundersam, wie gramvoll sie mir meinen Sinn gelassen hat, fast wie eine Frau, so bewegt mich das Mitleiden mit ihr. Vorher hätte ich niemals geglaubt, dass väterliche Sinne um eines Kindes willen so weich werden“ (WA Br 4, 511).³⁹

Die Breite und Intensität des Gefühlsspektrums Luthers kommt in dem Passus nochmals deutlich zum Tragen. In der Rolle des Reformators dominieren Zorn und Impulsivität. Der Familienvater dagegen offenbart Gefühle tiefster Zuneigung und Trauer.

All diese Rollen und Anstrengungen der letzten Jahre gingen nicht spurlos an dem Theologen vorüber. Am 6. Juli des Jahres 1527 erlitt er einen vollständigen körperlichen sowie geistigen Zusammenbruch, einhergehend mit einer längeren Phase der Erschöpfung. Als Ursache identifizierte er den Teufel, heißt es bei Roper (vgl. Roper 2016: 401ff).

Es folgte eine zunehmende Politisierung der Reformation. Luther blieb zwar wichtige Symbolfigur und einflussreicher Berater, aber spätestens mit der beginnenden Etablierung des Landeskirchentums verlagerte sich die Rolle des „politisch schreibenden Luthers“ zunehmend ins Abseits. Das Bild des späteren Luthers ist von Depressionen und vor allem durch die Auseinandersetzung mit innerprotestantischen Streitigkeiten gezeichnet (vgl. Wehr 2004: 73). In diese Zeit fallen auch die meisten der polemischen Schriften, die auf keine Kritik, sondern eine Vernichtung der Gegnerschaft abzielten (vgl. Märker 2016: 130). Ehmann beispielsweise sieht einen direkten Zusammenhang zwischen der physisch-psychischen Verfassung und der Polemik. Allerdings folgt der Verweis, es handele sich lediglich um einen Grund. Als eine weitere Ursache nennt der Theologe die ausgeprägte Apokalyptik des alten und lebensmüden Reformators (vgl. Ehmann 2008a: 403). Auch Roper betont die

³⁹ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Leppin 2006a: 55.

Leiden des Professors. Sie spricht von Nierensteinen, Gicht, Verstopfungen, Harnverhaltung und Kälte (vgl. Roper 2016: 483). Die schlechte Gemütsverfassung taucht in der Literatur öfters in Zusammenhang mit der derben Polemik auf.

Am 18. Februar 1546 starb der Augustiner in seiner Geburtsstadt Eisfeld (vgl. Hollmann 1996: 8). Die Beisetzung, zelebriert als repräsentatives Staatsbegräbnis mit großer Beteiligung, erfolgte vier Tage später. Neben der Anfertigung einer Totenmaske war es Cranach d. Ä., der den Verschiedenen porträtierte. Beides hatte immense kirchenpolitische Bedeutung. Eine Totenmaske zeige ein genaues, nicht durch die Subjektivität des Malers beeinflusstes Bild, heißt es bei Märker. Das Totenbild dagegen dokumentiere den friedlichen Tod und widerlege somit die katholische Propaganda, Teufel führen nach Luthers Ableben aus dessen Leibe (vgl. Märker 2016: 131). Selbst die Beisetzung, inszeniert als großes Spektakel, stand noch im Dienste der reformatorischen Idee. Im darauffolgenden Jahr besuchte Kaiser Karl V., mit einem gewissen Respekt, so die jedenfalls die Behauptung, das Grab Luthers (vgl. Schilling 2016: 467).

3. Obrigkeit bei Martin Luther im politischen, historischen und theologischen Kontext

Wie der Überschrift zu entnehmen ist, sind es drei Dimensionen, die Eingang in die Untersuchung finden. Die ergänzende theologische Komponente erscheint dahingehend sinnvoll, als dass religiöse Konfliktlinien den thematischen Schwerpunkt der Thesis darstellen. Dafür bedarf es freilich auch für eine politikwissenschaftlich-historischen Herangehensweise rudimentärer Einblicke in die theologischen Sachverhalte. Darüber hinaus geben die Ausführungen wesentliche Impulse für die Klärung der auf die Obrigkeitsthematik bezogenen Forschungsfrage.

Wenn Bayer schreibt, Luther habe in den mannigfaltigsten Formen zu den unterschiedlichsten Anlässen sowie zu den verschiedensten Menschen – Einzelpersonen und Gruppen – geschrieben oder gesprochen, woraus ein Portfolio heterogener Quellen, Vorlesungen, Predignachschriften, Streitschriften, Trostbriefe, Tischreden, Fabeln, Vorreden, Lieder etc. resultiere, meint er damit, dass all diese Reden und Gelegenheitsschriften kein systematisches Kompendium darstellen. Bayer bringt es mit der Aussage, Luther sei kein Systematiker gewesen, sondern seiner Profession nach Bibelausleger, genau auf dem Punkt. Ihm sei jedwede Form eines Systemgedankens, so Bayer weiter, fremd. Einheit und Stimmigkeit, also den roten Faden, suche man vergebens (vgl. Bayer 2004: VII). Dieses Faktum muss sich der Lutherforscher immer wieder neu vergegenwärtigen, um der Gefahr zu entgehen, Konsistenz zu konstruieren, wo keine ist. Damit soll keinesfalls gesagt sein, dass Luther nur zusammenhangslose Argumente lieferte. Sein durchweg theologisch geprägtes Weltbild bildet ein verlässliches Fundament, auf das er zeitlebens zurückgreifen konnte. Daran wiederum knüpft die Aussage von Vogt an, der es vorbehaltlos zuzustimmen gilt:

„Je länger ich bei Luther lese, desto schwieriger scheint es mir, knapp darzustellen, was „Luthers Sicht“ zu einer bestimmten Frage ist“ (Vogt 2001: 40).

Aufgrund der Vielzahl von sich teils widersprechenden Äußerungen und der daraus resultierenden Komplexität, in Verbindung mit der doch zum Teil sehr heterogenen Sekundärliteratur, stellt Luther eine Herausforderung dar. Der Forscher müsste eigentlich Theologe, Historiker, Politologe und Philosoph zugleich sein. Dieses bewusst vor der eigentlichen inhaltlichen Auseinandersetzung platzierte Statement soll nochmals auf die nicht immer ganz leichte Aufgabe der angemessenen Auseinandersetzung mit einem distinktiven Sachverhalt verweisen.

Selbstbewusst legte der Reformator 1526 Zeugnis über seine Ausführungen und deren herausragende Qualität zu der Thematik „Obrigkeit und weltliches Schwert“ ab. Von christlicher Bescheidenheit, wie von ihm oftmals gepredigt, fehlte jedwede Spur:

„Denn ich möchte mich schier rühmen, daß seit der Apostel Zeit das weltliche Schwert und die Obrigkeit nie so klar beschrieben und herrlich gepriesen ist, wie auch meine Feinde bekennen müssen, wie durch mich [...]“ (WA 19, 625).

Eine solch intensive Beschäftigung, denn Ausführungen über die Obrigkeit gab es in den vergangenen Jahrhunderten gar viele, die nach seiner Ansicht alles bis dahin Existierende übertraf, zeigt schon die immense Bedeutung des Topos an.⁴⁰

Innerhalb des dritten Kapitels erfolgt, eingebettet in die theoretischen Konzepte von Zwei-Regimente-Lehre und Drei-Strände-Lehre, die Auseinandersetzung mit der Obrigkeitsthematik. Zschoch verweist darauf, dass „Obrigkeit“ für Luther ein Lebensthema war, dennoch gebe es bei ihm niemals ein selbständiges Interesse an einer Theorie von Obrigkeit. Obrigkeit stelle somit keinen Selbstzweck dar, sondern müsse immer in ihrem Verhältnis zu der durch das Evangelium bestimmten, geistlichen Wirklichkeit betrachtet werden (vgl. Zschoch 2015: 70, 83).

3.1 Die reformatorische Idee von Gesetz und Evangelium

„Das Gesetz deckt die Krankheit auf, das Evangelium gibt die Arznei“ (WA 18, 767).

Wie dem einleitenden Zitat bereits zu entnehmen ist, sind Gesetz und Evangelium untrennbar miteinander verwoben. Müller formuliert prägnant: Das Gesetz grenze ein. Das Evangelium befreie (vgl. Müller 2011: 19). Mit der Offenbarung des „gnädigen Gottes“ gelangte Luther zu der Einsicht, dass in der spätmittelalterlichen Verkündung das Evangelium selbst zu dem Gesetz verkommen sei, was den Verlust der tröstlichen Kraft nach sich zöge. Es stand nicht weniger als die für den rechten Glauben entscheidenden Fragen auf dem Spiel: Was fordert Gott? Was schenkt Gott? Mit anderen Worten: Worin besteht sein heiliger Wille? Vor dem Hintergrund einer stark ausgeprägten Apokalyptik zu Beginn des 16. Jahrhunderts, die auch Luther teilte, der den bevorstehenden Weltuntergang an dem getrübten bzw. verdunkelten Evangelium festmachte (vgl. Barth 2009: 232f, 492), erklärt sich die

⁴⁰ Luther griff, wenn er von der „Obrigkeit“ sprach, auf die Sprache der Reichsverfassung zurück. Der Terminus bezeichnete nämlich die religiös legitimierte herrschaftlich-politische Gebots- und Verbotsgewalt, welche insbesondere die Reichsstände für sich beanspruchten (vgl. Schmidt 2015: 203). Damit schaffte er eine Verknüpfung der realen Politik, wenn in diesem Stadium auch nur durch die Verwendung der gängigen Termini, mit der neuen Lehre des Evangeliums.

enorme Brisanz der Heilsoffenbarung. Luther verwies selbst auf die Komplexität beider Komponenten sowie die Schwierigkeit einer rechten Unterscheidung:

„Darumb, welcher diese kunst, das Gesetz vom Evangelio zu scheiden wol kan, Den setze oben an und heisse jn einen Doctor der heiligen Schrift [...] Ich erfare es an mir selbs, Sehe es auch teglich an andern, Wie schwer es ist, Die Lere des Gesetzes und Evangelij von einander zu sondern [...]“ (WA 36, 29).

Ferner heißt es mehrfach, dass ein solches Unterfangen nicht ohne den Heiligen Geiste von statten gehen könne (vgl. WA 36, 29). Wenn sich selbst die Wittenberger Autorität in Sachen Bibelkunde in diesem Belang gewisse Schwierigkeiten eingestand, dann geht es dem heutigen Betrachter 500 Jahre später wahrscheinlich nicht anders. Aus diesem Grund empfiehlt sich eine knappe Klärung der beiden zentralen Begrifflichkeiten.

3.1.1 Das Evangelium

Erstmalig findet sich der Begriff „Evangelium“, allerdings ohne religiösen Bezug, mit der Bedeutung von „Botenlohn“, bei dem griechischen Dichter Homer (ca. 850 v. Chr.) (vgl. Koester 2007: 1735). Im *Alten Testament* fehlt gleichsam jedweder theologische Sinngehalt. Erst im *Neuen Testament*, wo der Begriff 76-mal, davon 48-mal bei Paulus, vorkommt, gewinnt der Terminus seine religiöse Komponente (vgl. Frankemölle 1995: 1058f). Es waren die frühneuzeitlichen Reformatoren, allen voran Luther, die unter Rückgriff auf Paulus den rechtfertigungstheologischen Gehalt des Evangeliums neu zur Geltung brachten (vgl. Beintker 1999: 1741).

Wenn Barth auf die für den säkularisierten Menschen nur sehr beschränkte Fassbarkeit der Begrifflichkeit „Evangelium“ verweist (vgl. Barth 2009: 230), dann kommt erneut die große Diskrepanz, dem kulturellen Wandel geschuldet, zum Vorschein. Pesch spricht von einem minimalistischen Diskussionsstand und meint damit, dass „Evangelium“ in der zeitgenössischen Theologie kein Grundbegriff von eigenem Gewicht, im Sinne eines Mittelpunktes für ergiebige Diskussionen, darstelle. Er bemerkt, keines der gängigen Nachschlagewerke widme dem Stichwort „Evangelium“ einen Artikel. Im besten Falle existierten Querverweise. Als Leitwort erscheine nicht „Evangelium“, sondern „Evangelien“, schließt Pesch (vgl. Pesch 2005: 324). Bei den uns bekannten Evangelien wiederum, betont Schröter, handele es sich um eine Bezeichnung für die Jesuserzählungen im *Neuen Testament* (vgl. Schröter 2008: 343). An dieser Stelle wird die Abweichung zu Luther, der dezidiert von nur einem Evangelium sprach, erkennbar:

„Man muss wissen, daß der Wahn abzutun ist, es gäbe vier Evangelien und nur vier Evangelisten [...] so ist das Neue Testament ein Buch, in dem das Evangelium und

Gottes Verheißung [...] geschrieben ist, so daß man gewiss sei, daß es nur ein Evangelium gebe, gleichwie nur ein Buch des neuen Testaments und nur einen Glauben und nur einen Gott, der da (die Seligkeit) verheißt“ (WA DB 6, 2).

Er definierte mehrfach die Floskel „Evangelium“, was wiederum auf die enorme Bedeutung der Begrifflichkeit innerhalb seiner reformatorischen Konzeption schließen lässt. Eine sehr ergiebige Begriffsbestimmung findet sich in der 1522 erschienenen *Adventspostille*:

„Das Wort Evangelium ist griechisch und heißt auf deutsch eine fröhliche Botschaft. Denn darin wird die heilsame Lehre des Lebens durch göttliche Zusage verkündigt und die Gnade und Vergebung der Sünde angeboten. Darum gehören zum Evangelium nicht Werke; denn es ist nicht Gesetz, sondern allein Glaube; denn es ist einzig und allein die Zusage und das Angebot der göttlichen Gnade. Wer nun daran glaubt, der empfängt die Gnade und den heiligen Geist. Dadurch wird dann das Herz fröhlich und lustig in Gott und tut alsdann das Gesetz freiwillig umsonst, ohne Furcht vor Strafe und ohne Anspruch auf Lohn; denn es hat an der Gnade Gottes überreichlich genug, wodurch dem Gesetz genüge geschehen ist“ (WA 10 I/2, 158).

In diesem knappen Passus beschrieb er sehr konkret seine Vorstellung des Evangeliums, also der fröhlichen Botschaft von der heilsamen Lehre. Für eine weitere Vertiefung eignet sich die Analyse der wesentlichen Begriffe: „Gnade“, „Sünde“, „Werke“, „Gesetz“ sowie „Glaube“, die es auf den kommenden Seiten vor dem Hintergrund von Freiheit und Obrigkeit vorzunehmen gilt.

Ein essentielles Element stellt die Trennung von Werken und dem Evangelium dar. Eigens dafür ersann Luther die Begrifflichkeit der „Werkegerechtigkeit“, welche eine ebenso polemische wie durchweg negativ konnotierte Bedeutung innehat (vgl. Mühlen 2004: 553).

„Die Werkgerechten wollen Gnade und ewiges Leben von Gott nicht umsonst annehmen, sondern mit ihren Werken verdienen“ (WA 40 I, 224).

Allerdings gehe eine solche Auffassung, so seine Meinung, mit einem vollkommen falschen Verständnis des Evangeliums einher. Ewige Gerechtigkeit vor Gott stehe im Widerspruch zu einer nur zeitlich begrenzten Gerechtigkeit durch gute Werke:

„[...] und des glaubens gerechtigkeit gepredigt werde, die da ewiglich für gott gilt [...] werck gerechtickkeit, die zeitlich ist und fur gott nicht gilt“ (WA 11, 334).

Mühlen legt die Unterscheidung zwischen einer äußeren Form von Gottes Gerechtigkeit, die nur über den Glauben zu erfahren sei und einer inneren Form von menschlicher Gerechtigkeit der Werke, welche allerdings nur im Zusammenspiel mit der Gerechtigkeit Gottes zur Entfaltung komme, nochmals anschaulich dar (vgl. Mühlen 2004: 554). Etwas weiter ausgeführt bedeutet dies, dass gute Werke nur diejenigen vollbrächten, welche an Gottes Gerechtigkeit schon teilhaben. Gute Werke sind somit eine Art Selbstzweck und nicht wie bei der Werkegerechtigkeit ein Mittel zum Zwecke der Seligkeit. Derartige Werke können per Definition, so das Ansinnen Luthers, da sie weder im Sinne der äußeren und inneren

Gerechtigkeit geschehen, gut sein. Das Seelenheil und somit auch die Freiheit des Christenmenschen lässt sich in seinem Entwurf einzig und allein, aufbauend auf dem Postulat der Gnade Gottes, über den wahren Glauben finden.

3.1.2 Das Gesetz

Von dem Evangelium zu unterscheiden ist das Gesetz. Barth gibt hierzu in seiner Abhandlung *Die Theologie Martin Luthers: Eine kritische Würdigung* eine sehr gelungene Darstellung. Luther ging wie viele andere Theologen von einem Naturrecht aus. Demnach wisse der Mensch von Natur aus, was er tun und lassen soll. Dem Christenmenschen wiederum begegnet das Naturrecht zusammengefasst im sogenannten *Dekalog*, also den Zehn Geboten, oder in der Goldenen Regel:

„Was du dir gethan und gelassen willst haben, das thu und lass auch einen andern, das licht lebet und leucht jnn aller menschen vernunft [...]“ (WA 17 II, 102).

Die vielfach in der Geschichte der Theologie und Philosophie vorkommende Goldene Regel, betont die Vernunft aller Menschen, also nicht nur der wahrhaftigen Christen, und stellt gleichsam eine Art Verhaltenskodex dar.

Barth legt übersichtlich die von Luther angenommenen unterschiedlichen Funktionen des Gesetzes im Laufe der Heilsgeschichte dar. Im sogenannten Urstand gehorchte der Mensch gern dem Gebot Gottes. Er erfüllte es sogar vollumfänglich. Dies änderte sich jedoch mit dem Sündenfall. Da der Mensch dem Gesetz nun nicht mehr entsprechen konnte und somit der durch das Gesetz gewiesene Heilsweg nicht mehr zur Verfügung stand, gewann das Gesetz eine doppelte Funktion, die der Wittenberger Reformator als „Brauch“ bzw. „usus“ bezeichnete (vgl. Barth: 2009: 236).

Eine spirituelle Aufgabe („usus theologicus“) ergibt sich im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre. Demnach führe das Gesetz dem Menschen nun seine Unfähigkeit vor Augen. Neben der moralischen Unfähigkeit zeige es auch, dass der Mensch in seinen vermeintlich tugendhaftesten Handlungen von egoistischen Motiven getrieben werde. Dies könne nur ein Zuwiderhandeln gegen den göttlichen Willen zur Folge haben. Über die Bewusstwerdung von Verfehlungen und Übertretungen hinaus lasse das Gesetz den Menschen auch die sündige Grundverfasstheit, also die Erbsünde, erkennen (vgl. Barth 2009: 237f):

„[...] das wahre Amt und der hauptsächliche und eigentliche Gebrauch des Gesetzes, dass es den Menschen seine Sünde, Blindheit, Elend, Gottlosigkeit, Unwissenheit,

Hass, Gottesverachtung, Tod, Hölle, Gericht und verdienten Gotteszorn offenbar mache“ (WA 40 I, 480f).⁴¹

Bei Barth heißt es in diesem Zusammenhang, wenn das Gesetz in seiner destruktiven Funktion den Menschen anklage und dessen Gewissen belaste, dann sei es in seiner eigentlichen Domäne. Es löse einen „ethischen Schock“ aus, der dem Menschen bewusst mache, dass er kein Lebensrecht habe. Allerdings geschehe dies nicht aus Selbstzweck. Denn die erschreckende Wirkung des Gesetzes diene der Rechtfertigung und treibe den Menschen zu Christus. Demnach bewirke das Gesetz keine Rechtfertigung als solche, gehöre aber als deren Voraussetzung in die Rechtfertigungslehre hinein (vgl. Barth 2009: 239, 244). Von dem Evangelium aus betrachtet, argumentiert Eisenhuth, stelle die „tötende“ Wirkung des Gesetzes, die jeglichen Ausweg versperre, bei Luther den Weg zum Heil dar. Denn das Gesetz sei nichts anderes als ein Zuchtmeister und müsse somit nicht als Mörder, sondern als Wohltat empfunden werden (vgl. Eisenhuth 1963: 26).

Die zweite Funktion des Gesetzes ergibt sich praktisch aus der ersten. Da die wenigen wahren Christenmenschen, die das Gesetz im Herzen trügen, also bereits die frohe Botschaft Gottes vernommen hätten, eine absolute Minorität darstellten, bedürfe es eines „usus politicus“ – einer gesellschaftlichen Funktion (vgl. Ebeling 1982: 332).

Luther sprach im Gegensatz zu dem nicht sichtbaren geistlichen Regiment Gottes von einer äußeren Welt, regiert durch das Schwert (vgl. Hübner 2006: 98). Damit kommt dem Gesetz eine politische Aufgabe zu:

„Ein jeglich Reich muß seine Gesetze und Rechte haben, und ohne Gesetz kann kein Reich noch Regiment bestehen, wie das genugsam die tägliche Erfahrung zeigt“ (WA 11, 263).

Nicht nur das christliche Abendland, sondern jedes Reich, also auch das der Osmanen, bedürfe der Gesetze bzw. derer ordnungsstiftenden Funktion. Ein Leben im weltlichen Regiment, mit anderen Worten: das irdische Dasein, charakterisiert sich somit durch die strikte Unterordnung. Den Grund für eine solch rigide Auffassung liefert das durchweg negative Menschenbild des Wittenbergers:

„Dass ich nicht töte, keinen Ehebruch begehe, nicht raube, dass ich mich von anderen Sünden fernhalte, das tue ich nicht aus innersten Willen heraus oder aus Liebe zum Gutsein, sondern weil ich das Schwert und den Henker fürchte [...] Wie der rasenden Bestie die Kette angelegt wird, damit sie nicht gegen alles wütet, was ihr begegnet, so bindet das Gesetz den unsinnigen und rasenden Menschen, dass er nicht weiter sündige [...]“ (WA 40 I, 479).⁴²

⁴¹ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Barth 2009: 239.

⁴² Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Barth 2009: 237.

Mit dem Sündenfall kam auch das Böse in den Menschen. Redewendungen wie der „rasende Mensch“ oder die „Bestie“ beschreiben die niedere Triebhaftigkeit des Menschen und negieren scheinbar jedwede Form von Moralität. Auch kommt der Widerspruch zu der dezidiert auf die Vernunft verweisenden Goldenen Regel deutlich zum Tragen.

Versuchte der Humanismus den Menschen, begriffen als rationales Wesen, zu befreien, so legte ihm Luther die Fesseln an. An dieser Stelle kommen die unterschiedlichen Vorstellungen von Freiheit deutlich zum Vorschein. An eine innere Güte dürfe man nicht appellieren, so der Reformator. Stattdessen helfe nur die Androhung von Gewalt, um dem Menschen Einhalt zu gebieten. Politisches Gesetz und Strafe seien untrennbar miteinander verwoben.⁴³

Barth verweist neben der Erhaltung der öffentlichen Ordnung auf eine weitere Funktion des „usus politicus“, welches die Verbreitung des Evangeliums zu gewährleisten habe. Dies geschehe nach Luthers Vorstellung durch einen Geltungsanspruch in den drei großen Lebensbereichen: „oeconomia“, „politia“ sowie „Ecclesia“, den sogenannten „Erzhierarchien“ (vgl. Barth 2009: 236). Somit manifestierte sich bereits in der politischen Funktion des Gesetzes die Verbreitung des Evangeliums, also der von Luther entdeckten frohen Botschaft. Missionarische Absichten liegen insofern auf der Hand.

3.2 Martin Luther und die Freiheit

Bereits in der Einleitung kam zur Sprache, dass Luther den Ausdruck „Freiheit“ öfter als jeder Zeitgenosse verwendete. In der deutschen Geschichte fiel dem Freiheitstopos eine vergleichbare Rolle erst wieder mit der Revolution von 1848 zu (vgl. Blicke 1998: 35). Allerdings gab es keine genaue Begriffsklärung. Vor diesem Hintergrund ergibt es Sinn, nachfolgend zwei aufeinander bezugnehmende Ausprägungen von „Freiheit“ vorzustellen und diese anschließend mit der Obrigkeitslehre zu verknüpfen.

⁴³ Nicht in der theoretischen Fundierung aber in der praktischen Wirkung fallen gewisse Parallelen zu dem Zeitgenossen Machiavelli (1469-1527), der in seinem *Il Principe* zuweilen ähnlich argumentierte, auf.

3.2.1 Theologische Dimension: Freiheit eines Christenmenschen

Nun stellt sich die Frage, wie der Christenmensch die von dem Augustiner geforderte Freiheit tatsächlich erlangen konnte. In der 1520 publizierte Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* setzte sich Luther, wie aus dem Titel bereits zu erahnen, ausführlich mit der Freiheitsthematik auseinander und übte scharfe Kritik an den bestehenden Verhältnissen innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Die auf Latein erschienene Abhandlung wurde schnell ins Deutsche übertragen. Da es sich bei Latein um eine Gelehrtensprache handelte, richtete sich das Traktat in der ersten Version an gelehrte Autoritäten. Die zügige Übersetzung muss allerdings als eine an das Volk gerichtete Botschaft interpretiert werden. Der Vorwurf war kein geringerer als der, dass die römische Kirche nicht den wahren Glauben, also das reine Evangelium, vermittele:

„Daher kommts, daß ich besorge, wenige Stifter, Kirchen, Klöster, Altäre, Messen, Testamente seien christlich, ebenso wie die Fasten und Gebete, zu etlichen Heiligen besonders getan. Denn ich fürchte, daß in dem allesamt ein jeglicher nur das Seine sucht, vermeinend, damit seine Sünden zu büßen und selig zu werden, welches alles aus Unkenntnis des Glaubens und der christlichen Freiheit kommt. Und etliche blinde Prälaten treiben die Menschen dahin und preisen solch Wesen, schmücken es mit Ablass und lehren den Glauben nimmermehr“ (WA 7, 37).

Ursache für die desaströsen Zustände sei die Unkenntnis des Glaubens sowie der christlichen Freiheit. Dass sich der Wittenberger Theologe mittels derartiger Aussagen in Rom nicht sonderlich beliebt machte, bedarf keinerlei weiterer Erwähnung.

Der oft zitierte, auf die Frage nach dem wahrhaftigen Christenmenschen abzielende, Ausspruch am Anfang des Traktats liefert entscheidende Hinweise über das Zusammenspiel von Freiheit und Unterordnung:

„Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemanden Untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbar Knecht aller Dinge und jedermann Untertan“ (WA 7, 21).

Er rekurrierte auf die beiden Seiten des Christenmenschen, eine geistliche innere Natur sowie eine leibliche aus Fleisch und Blut. Kein äußerlicher Einfluss könne dem Menschen zur Freiheit verhelfen (vgl. WA 7, 21). Daraus folgt, dass die wahre Freiheit ein Produkt der geistlichen und damit inneren Natur des Menschen sein müsse. Dafür bedürfe es keinerlei „guter“ Werke, wie von Rom postuliert. Der wesentliche Grundsatz, der zur Freiheit führe, laute *solus Christus* (allein durch Christus). Denn Gott entsandte seinen Sohn Jesus Christus, um die Sünden der Menschen zu tilgen. Daraus ergibt sich, dass die Freiheit des Christenmenschen vollumfänglich ein Produkt von Gottes Regiment darstellt.

Im Mittelpunkt des Prinzips von *solus Christus* steht wiederum die eingangs behandelte Unterscheidung von Evangelium und Gesetz. Der Freiheitstopos hängt eng mit dem Menschenbild sowie der Rechtfertigungslehre zusammen. Ausgangspunkt stellt die Sündhaftigkeit des Menschen dar:

„Wir sind nicht deshalb Sünder, weil wir bald diese, bald jene Sünde begehen, sondern Sünde wird deshalb von uns begangen, weil wir schon vorher Sünder waren. Das bedeutet: ein schlechter Baum und ein schlechter Samen kann auch nur schlechte Früchte bringen. Aus einer bösen Wurzel kann nichts anderes als ein böser Baum wachsen“ (WA 40 II, 380).

Nicht das Begehen einzelner Sünden mache den Menschen zum Sünder, so die Argumentation, sondern Sünde gehöre als feste anthropologische Komponente zum Menschsein dazu. In der menschlichen Natur, verstanden als „*lex naturalis*“, liege demnach die „böse Wurzel“:

„Hier müssen wir bekennen [...]: daß die Sünde von Adam, dem einen Menschen, hergekommen sei, durch dessen Ungehorsam alle Menschen Sünder geworden sind [...]" (WA 50, 221).

Mit der Erbsünde war der Weg zum Heil, also zu der vollumfänglichen Erfüllung des Gesetzes, versperrt, was zu der Wandlung der Funktion des Gesetzes führte. Die destruktive Funktion des „*usus theologicus*“ gewann fortan an Bedeutung. Damit einher ging aber auch ein neuer Weg der Rechtfertigung:

„[...] hat die Seele kein ander Ding, weder im Himmel noch auf Erden, darinnen sie lebe, fromm, frei und Christ als das heilige Evangelium, das Wort Gottes, von Christus gepredigt [...]. So müssen wir nun gewiß sein, daß die Seele alle Dinge außer dem Wort Gottes entbehren kann, und ohne das Wort Gottes ist ihr mit keinem Ding geholfen. Wo sie aber das Wort hat, so bedarf es auch keines anderen Dinges mehr [...]" (WA 7, 22).

Diesem Richtsatz folgen nun drei weitere Prinzipien: *sola gratia* (Allein durch die Gnade), *sola fide* (Allein durch den Glauben), *sola scriptura* (Allein durch die Schrift). In dem Traktat *Von der Freiheit eines Christenmenschen* heißt es:

„[...] so haben wir vor Gott Not gelitten und seiner Gnade bedurft. Darum, wie uns Gott durch Christus umsonst geholfen hat, so wollen wir [...]" (WA 7, 36).

Der Ausspruch „der Mensch litt vor Gott Not“ verweist nochmals auf das Gesetz. In seiner ausweglosen Situation bedurfte er der Gnade Gottes, da eine Rechtfertigung aus eigenem Antrieb unmöglich gewesen sei. Gott in seiner Güte schickte Jesus Christus, der das Evangelium verkündete. Eine Gegenleistung in der Form von Werken, wie im *Alten Testament* gefordert, sei nicht von Nöten, ja wäre sogar kontraproduktiv.

„Denn was dir mit allen Werken der Gebote unmöglich ist [...] das wird dir durch den Glauben leicht und kurz. Denn ich habe in Kürze alle Dinge in den Glauben gestellt,

daß, wer ihn hat, soll alle Dinge haben und selig sein; wer ihn nicht hat, soll nichts haben. So geben die Zusagungen Gottes, was die Gebote fordern, und vollbringen, was die Gebote befehlen, auf daß es alles Gottes eigen sei: Gebot und Erfüllung. Er befiehlt allein, er erfüllt auch allein. Darum sind die Zusagen Gottes Wort des neuen Testaments und gehören auch ins neue Testament“ (WA 7, 24).

Eine Rettung des sündhaften Menschen finde also nur durch die Gnade Gottes, also einseitig, statt, der allein befiehlt und erfüllt. Das *Neue Testament* komme nach der Auffassung Luthers gänzlich ohne die Werkegerechtigkeit aus. Er begründete dies darin, dass die Gnade Gottes nur durch den Grundsatz *sola fide* zu erlangen sei:

„So sehen wir, daß ein Christenmensch an dem Glauben genug hat; er bedarf keines Werkes, daß er fromm sei. Bedarf er denn keines Werkes mehr, so ist er gewißlich von allen Geboten und Gesetzen entbunden; ist er entbunden so ist er gewißlich frei. Das ist die christliche Freiheit, der einzige Glaube, der da macht, nicht das wir müßig gehen oder übel tun können, sondern das wir keines Werkes bedürfen, zur Frömmigkeit und Seligkeit zu gelangen [...]“ (WA 7, 24f).

Die Freiheit des Christenmenschen existiere in seinem Glauben an Gott, der ihn von jedwedem Streben nach guten Werken entbinde. Allein durch den Glauben an das Evangelium werde dem Menschen die Gnade zuteil, denn die Werke könne auch ein Mensch mit schlechten Absichten vollbringen.

In diesem Zusammenhang kommt auch das Prinzip *sola scriptura* zum Tragen. Der Grundsatz stellt den wohl stärksten Angriff auf Rom dar. Papst und Bischöfe sahen sich als die höchsten Autoritäten hinsichtlich der Auslegung der *Heiligen Schrift*. Damit gab es neben der *Bibel* selbst noch eine Tradition kirchlicher Auslegung. Luther wiederum vertrat die Position, dass es ausschließlich der *Heiligen Schrift* bedürfe und keiner kirchlichen Interpretation:

„Desgleichen, wenn du auch nicht zur Predigt gehst, sagte Paulus: Diese Schrift, die du liest, die ein Buchstabe ist, sie gibt doch das Leben, weil sie ein Gemälde ist von jenem Mann. Das sind die allergrößten Wunder: das sich Gott so tief herabläßt und sich in den Buchstaben senkt und sagt: Hier hat der Mensch ein Gemälde von mir. Dem Teufel zum Trotz sollen diese Buchstaben die Kraft haben, daß sie die Menschen erlösen! Also ist die Schrift ein Wahrzeichen, daß Gott dahin setzt. Nimmst du sie (mit Freuden) an, bist du selig, nicht wegen der Tinte und der Feder, (sondern weil sie Christus anzeigt)“ (WA 34 II, 487).⁴⁴

Dieser Passus begründet anschaulich, dass der *Bibel* und nicht der katholischen Kirche die höchste Autorität („Wahrzeichen“) zukomme, denn sie alleine übermittele den Willen Gottes. Daraus folgt, dass der Mensch nur in der *Bibel*, die das reine Evangelium überliefert, den Glauben finden könne. Die christliche Freiheit begründe sich also darin, dass sie lediglich des reinen Glaubens bedürfe. Es findet eine Entbindung von Gesetzen und Geboten statt, wobei sich dem, der wahrhaftig glaube, wiederum ein Grundsatz, nämlich den der

⁴⁴ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Kaiser 1996: 2.

Nächstenliebe, auftrue. Dieser sei aber als ein Ergebnis des Glaubens und nicht als dessen Vorbedingung zu interpretieren. Die Nähe zu dem Turmerlebnis und der damit verbundenen Suche nach dem gütigen Gott liegt auf der Hand. Freiheit bei Luther meint in diesem Kontext eine streng auf die innere geistliche Seite des Menschen bezogene Freiheit, die eine Überwindung des „usus theologicus“ darstellt. Damit wäre der erste Teil des Freiheitsparadoxons gelöst. Der zweite Teil beschreibt den Christenmenschen als „dienstbar Knecht aller Dinge und jedermann Untertan“.

Schwarz arbeitet aus der Schrift gut heraus, dass der Mensch in Koexistenz mit anderen Menschen lediglich auf ein Gebot vertrauen müsse: das der Nächstenliebe. Dieses fasse alle anderen Gebote zusammen. Somit ergebe sich, heißt es bei Schwarz weiter, auf der geistlichen Seite eine Gottesliebe und auf der leiblichen eine Nächstenliebe. Mittels des Glaubens gelange der Mensch durch das Evangelium zur Freiheit, welche die Voraussetzung für die Nächstenliebe darstelle (vgl. Schwarz 2010: 46f).

„Aus dem allen folgt der Beschluß: ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christus und seinem Nächsten, in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe“ (WA 7, 38).

In diesem Zusammenhang rekurrierte nun Luther auf die guten Werke. Allerdings solle der Christenmensch diese nicht der Seligkeit, sondern der Nächstenliebe wegen vollbringen. So wie der Mensch an Gottes Gnade teilhaft werde, so solle der menschliche Leib mittels guter Taten aus Nächstenliebe handeln (vgl. WA 7, 36). Die guten Werke aus Nächstenliebe sind also streng von der Werkegerechtigkeit, verstanden als extrinsische Heilsmotivation, zu unterscheiden. Genau in diesem Passus über die Nächstenliebe liegt die Grundidee für das Verständnis der Obrigkeitslehre:

„[...] daß sie weltlicher Gewalt untetan und zur Verfügung sein sollen, nicht weil sie dadurch fromm werden sollen, sondern damit sie den anderen und der Obrigkeit damit freiwillig dienten und ihren Willen aus Liebe und Freiheit täten [...]. Ich will fasten, beten, dies und das tun, was geboten ist [...] gleichwie Christus viel größere Dinge mir zu Willen getan und gelitten hat, dessen ihn viel weniger nötig war. Und obschon die Tyrannen unrecht tun, solches zu fordern, so schadets mir doch nicht, dieweil es nicht wider Gott ist“ (WA 7, 37).

Aus der Nächstenliebe heraus begründete Luther die Hörigkeit gegenüber der Obrigkeit. Dadurch, dass der Christenmensch in Christus lebe, werde ihm die Freiheit zu teil. Die irdische Dimension charakterisiert sich nun durch ein Abhängigkeitsverhältnis von der Obrigkeit. Dabei folgte erneut der Bezug zu Christus, der für die Menschheit litt. Diese Analogie verdeutlicht, dass eine Hingabe bzw. Aufopferung aus Liebe zu der Herrschaft die leibliche Seite des Menschen verkörpere. In diesem Kontext spiele es auch keine Rolle, ob es sich um einen Tyrannen handele. Die Annahme liegt nah, dass Luther derartige Aussagen zu treffen vermochte, da das Seelenheil durch das Zusammenspiel von Gnade, Glaube und

Evangelium gesichert sei. Einzig und allein Handlungen gegen Gott seien, als logische Konsequenz, verboten:

„Denn welches Werk nicht dahin gerichtet ist, dem anderen zu dienen oder seinen Willen zu leiden (sofern dieser nicht zwingt, wider Gott zu handeln) so ist nicht ein gutes christliches Werk“ (WA 7, 37).

Mit anderen Worten: Sofern eine Missachtung der Anordnungen der Obrigkeit stattfand, handelte die betreffende Person gegen das Gebot der Nächstenliebe. In diesem Falle wäre ein Unterlassen oder Missachten gleichsam als eine Handlung zu begreifen. Damit wiederum kommt die Frage auf, inwiefern es sich noch um einen wahren Christenmenschen handeln könne. Die Quintessenz besteht folglich darin, dass bei Luther Freiheit und Gehorsam keinen Widerspruch darstellen.⁴⁵ Über die beiden Seiten des Menschen gelang es ihm, das vermeintliche Paradoxon am Beginn des Traktates aufzulösen und zwei aus heutiger Sicht widersprüchliche, ja sogar konträre Ausdrücke, miteinander zu verknüpfen. Darüber hinaus gibt es aber noch einen weiteren Grund für den Christenmenschen, unter dem Gesetz zu leben, erklärt Müller. Auch der Christenmensch sei als Sünder geboren und zeitlebens, trotz „Wiedergeburt“, auch immer Sünder, der die von Gott geforderte Vollkommenheit noch nicht gänzlich erreiche. Demnach spiele das Gesetz auch dahingehend eine Rolle (vgl. Müller 2001: 18).

Die in diesem Unterkapitel getätigten Ausführungen beziehen sich nur auf den wahrhaftigen Christenmenschen. Mehrfach betonte Luther, dass es von ihnen nur sehr wenige gebe (vgl. beispielsweise WA 9, 251), weswegen das „usus politicus“, das ordnungsstiftende Prinzip, als logische Konsequenz von Nöten sei. Darin liegt auch die hauptsächliche Erklärung, warum sich der Christenmensch der Obrigkeit unterzuordnen habe. Aber dieser Betrachtung vorweg folgt nun ein Blick auf die zweite – nun durchweg politische – Dimension der Freiheit.

3.2.2 Politische Dimension: Freiheit von Rom

Es liegt auf der Hand, dass sich derartige Konzepte, wie das zuvor betrachtete, nicht ohne Weiteres umsetzen ließen. Daher bedurfte es einer weltlich verstandenen Freiheit von der römisch-katholischen Kirche.

Mit dem Tod Kaiser Maximilians im Januar 1919 kam es zu Unruhen im Reich. Schmidt beschreibt die Situation, mit Verweis auf Aufstände, Kriege, Überfälle, als bis zum Bersten

⁴⁵ Im Übrigen findet sich eine ähnliche Konklusion, wenngleich mit vollkommen anderen Prämissen, bei Arnold Gehlens philosophisch-anthropologischen Entwurf. Die Vereinbarkeit von Freiheit und Gehorsam stellt also kein spezifisch lutherisches Phänomen dar.

gespannt.⁴⁶ Es waren die Humanisten und Anhänger der Habsburger, fährt Schmidt fort, die im Wahlkampf zwischen den französischen und spanischen Thronaspiranten eine ungeheure nationale Rhetorik entfalteten. Das Freiheitsmotiv im nationalen Kontext mobilisierte sowohl Adel als auch den gemeinen Mann (vgl. Schmidt 2010: 15). Schmidt betont die Rolle Ulrich von Huttens (1488-1523), der um 1520 die „*Libertas Germanorum*“ des Tacitus als „deutsche Freiheit“ umdeutete und eine Loslösung von Rom forderte. Hutten erhob Luther vor dem Hintergrund der *Adelsschrift* zu einem Freiheitskämpfer gegen Rom und forderte ihn zum Befreiungskampf des unterdrückten Vaterlandes auf (vgl. Schmidt 2014b: 180, 2010: 19ff). Neben dem Augustiner nutzten so auch „Politiker“, Humanisten sowie Aufständische „Freiheit“, verstanden als Loslösung von Zwang, als Leitmotiv (vgl. Schmidt 2010: 23).

Schmidt vertritt die Ansicht, dass die *Adelsschrift* als ein nationales Freiheitspamphlet zu verstehen sei, in der Luther die Freiheit von Rom als nationale Strömung bündele. Es ging nicht mehr nur um theologische Reformen, sondern politische Konsequenzen. Ein wesentliches Argument stelle die Ausbeutung der Deutschen durch Rom dar. Die zu leistenden Zahlungen beliefen sich auf über 300.000 Gulden jährlich. Die erste Auflage der *Adelsschrift* von 4.000 Exemplaren sei binnen weniger Tage vergriffen gewesen, betont der Historiker, um die Popularität des Wittenbergers im Volk hervorzuheben (vgl. Schmidt 2010: 26, 1998b: 66ff). Dieser widmete die Schrift seiner kaiserlichen Majestät Karl V. sowie dem christlichen Adel der „deutschen Nation“.⁴⁷ Gleich zu Beginn erfolgt der Verweis, dass Kaiser und Fürsten der Päpste, die sich auf ihre göttliche Autorität beriefen, Untertanen seien. Die daraus resultierende Not der deutschen Lande sei groß (vgl. WA 6, 405f). Nachfolgend eine Verknüpfung der zentralen Gedanken:

„[...] alle Christen sind wahrhaftig geistlichen Standes und ist unter ihnen kein Unterschied außer allein des Amtes halber [...]. Demnach werden wir alle durch die Taufe zu Priestern geweiht [...]“ (WA 6, 408).

Aus dem Zitat geht hervor, dass alle Christen mit der Taufe Priester seien und damit auch gleich vor Gott. In diesem Falle bedürfe es keiner geistlichen Obrigkeit mehr, die als Mittler

⁴⁶ Münkler ergänzt den Bevölkerungszuwachs sowie den Anstieg der Getreidepreise, einhergehend mit steigender Abgabelast der Bauern, als soziale Komponente. Die daraus resultierenden sozio-moralischen Erschütterungen kamen der Ausbreitung der reformatorischen Ideen zugute, folgert der Ideengeschichtler (vgl. Münkler 1993: 623ff).

⁴⁷ Kaufmann unterstützt bei seiner Auseinandersetzung mit der *Adelsschrift* ausdrücklich Schmidts kontrovers diskutierte Sichtweise einer „deutschen Nation“ (siehe 2.4). Seiner Meinung nach setze der Termini „deutsche Nation“ einen politisch und kulturell konnotierten Deutschlandbegriff voraus. Gleichzeitig liege aber auch eine Anspielung auf das ständisch repräsentative Reichstagsdeutschland vor. Kaufmann bezieht sich zudem direkt auf Schmidt, indem er bei Luthers Nationsbegriff von einem umfassenden politisch-kulturellen Integrationskonzept spricht. Ausschlaggebend für sein Verständnis von Nation seien die gemeinsamen, von Konflikten geprägten Erfahrungen der Deutschen mit dem römischen Papsttum (vgl. Kaufmann 2014c: 50).

zwischen Mensch und Gott fungiere. Obrigkeit beziehe sich folglich nur auf die weltliche Sphäre. Zschoch verweist auf die bis dato gängige Konkurrenz des weltlichen und geistlichen Rechtssystems, die zu Konflikten und unklaren Zuständigkeiten führte. Die Landesherren versuchten daher, innerhalb des eigenen Territoriums eine geschlossene Rechtshoheit zu etablieren (vgl. Zschoch 2015: 73). Unter Abschnitt 2.4 erfolgte bereits eine knappe Darstellung des beginnenden Territorialisierungsprozesses. Mit dem Verweis auf das allgemeine Priestertum aller Gläubigen schaltete Luther nun die geistliche Instanz aus und definierte Obrigkeit als rein weltliche Macht.⁴⁸ In der *Adelsschrift* griff er auch seine Erkenntnisse aus dem Traktat *Von der Freiheit eines Christenmenschen* auf:

„[...] ein jeglicher soll mit seinem Amt oder Werk den anderen nützlich und dienstbar sein, so daß vielerlei Werke alle auf eine Gemeinde gerichtet sind, Leib und Seele zu fördern, gleich wie die Gliedmaßen des Körpers alle eines dem andern dienen“ (WA 6, 409).

Die Begrifflichkeiten „Werke“, „Leib“ und „Seele[nheil]“ waren bereits Gegenstand des vorangegangenen Unterkapitels. Aus der Nächstenliebe heraus vollbringe der wahre Christenmensch gute Werke gegenüber seinen Mitmenschen. Er ist sozusagen ein „dienstbar Knecht“. Neu hinzu kommt der Ausdruck des Amtes. Bei einem Amt handelt es sich um eine gesellschaftliche oder im engeren Kontext auch politische Institution. Luther forderte nun, der Inhaber eines Amtes habe dieses ebenfalls nach dem Gebot der Nächstenliebe auszuüben. Die Amtsperson ließe sich also gleichsam als ein „dienstbar Knecht“ begreifen. Von besonderem Interesse sind die Ämter der Obrigkeiten, wie z.B. das des Kaisers sowie der Kurfürsten und Fürsten, also derer, denen er seine Schrift widmete. Die Legitimation der weltlichen Gewalten gehe auf Gott zurück (vgl. WA 6, 409). Die Wahrung der Sicherheit stelle die dringlichste Aufgabe der Obrigkeit dar:

„[...] hat die weltliche Obrigkeit das Schwert und die Ruten in der Hand, die Bösen damit zu strafen, die Frommen zu schützen“ (WA 6, 409).

Da es nach seiner Auffassung keine geistliche Obrigkeit gab, unterstünde die gesamte Geistlichkeit den weltlichen Obrigkeiten. Daraus folgt, dass die weltlichen Herrscher dazu bestimmt seien, über die Diener der Kirche zu richten:

„Dum soll weltliche christliche Gewalt ihr Amt frei unbehindert üben, unangesehen, obs Papst, Bischof oder Priester sei, den sie trifft. Wer schuldig ist, der leide!“ (WA 6, 409).

Damit gewann sein Freiheitsbegriff allerdings auch eine politische Dimension, die in der Form von Rom freilich nicht akzeptiert werden konnte. Neben der Neuerung des Ständesystems – geistliche Stände verloren an Bedeutung – übernahm die weltliche Obrigkeit die

⁴⁸ Stümke spricht von einem beim Staat liegenden Gewaltmonopol (vgl. Stümke 2015: 162).

Bestrafung der Schuldigen. Verhöre und (Ketzer-)Prozesse der katholischen Kirche waren zumindest in der Theorie Luthers nicht mehr möglich.⁴⁹ Stattdessen müsse sich die Kirche nun selbst für ihr Handeln verantworten. Schuldige wären nämlich auch all diejenigen, welche der Freiheit des Christenmenschen im Wege stünden, da sie gegen das Evangelium handelten. Plausiblerweise zählte Luther insbesondere die römische Kurie dazu. Vor diesem Hintergrund kam es zu einer starken Agitation gegen Papst und Kirche.

„Hiermit, hoffe ich, soll das falsche, lügenhafte Schrecken, womit uns die Römer nun lange Zeit schüchterne und blöde Gewissen gemacht haben, darniederliegen“ (WA 6, 414).

Obwohl Luther 1520 noch nicht offen mit der römisch-katholischen Kirche gebrochen hatte, ließen derartige Aussagen eine entsprechende Antwort aus Rom erwarten. Besonders das letztgenannte Zitat spricht mit „uns“ alle Deutschen an und schafft unter Bezugnahme auf „die Römer“ ein gemeinsames Feindbild. Damit ließe sich auf eine Freiheit von Rom schließen, die zwar geistlich gemeint sein mag, aber lediglich politisch herbeizuführen sei. Eine mögliche Schnittstelle wäre beispielsweise die Absetzung unliebsamer Bischöfe bzw. des Papstes selbst gewesen, was freilich einen weltlichen Akt dargestellt hätte, der aber für die Neuorientierung notwendig erschien. Schmidt und Vogler verweisen ebenfalls auf das Drängen einer politischen Befreiung von Rom seitens Luthers (vgl. Schmidt 2006b: 162, Vogler 1983: 23). Ilonka van Gülpen zeigt die politische Dimension auf, indem sie Luther, da die stark politische argumentierende *Adelsschrift* im Erscheinungsjahr bereits 15 Auflagen umfasste und seine Person im ganzen Reich bekannt machte, als „homo politicus“ begreift. In ihm sahen die Deutschen das Potential für eine umfangreiche Kirchenreform (vgl. Gülpen 2002: 112). Für das deutsche Volk war er wesentlich mehr als nur ein Prediger. Der gemeine Mann sah in dem Theologen einen Freiheitskämpfer, der nach der Maßgabe der *Bibel* eine neue irdische Ordnung schaffen wollte (vgl. Schmidt 2015: 206). Schmidt sieht den Erfolg der Reformation darin, dass die Masse nicht zwischen weltlicher und geistlicher Freiheit unterschied. Der Kampf für die Freiheit des Glaubens war im Reich auch immer ein Kampf für die Freiheit der Nation. Der Jenaer Historiker resümiert, dass Luther vielfach auf die aufgeladenen Floskeln „Freiheit“ oder „die Deutschen“ zurückgriff und das, obwohl er um den rhetorischen und sozialen Kontext, in den er die mobilisierenden und emotionalisierenden Begriffe einbettete, wusste (vgl. Schmidt 2010: 27ff). Daraus konnte eigentlich nur eine Instrumentalisierung des Volkes für die eigene Sache resultieren. Eine solche Instrumentalisierung macht wiederum nur Sinn, um weltliche Ziele, den eigentlichen geistlichen Absichten vorausgehend, zu erreichen. Der intensive Zusammenhang zwischen

⁴⁹ Inwieweit der Reformator hier selbst eine Hintertür für sein eigenes Schicksal einbaute, bleibt fraglich. Zumindest war er mit den in der Vergangenheit stattfindenden Ketzerprozessen bestens vertraut.

Buchdruck, Reformation und Politik kommt deutlich zum Ausdruck.⁵⁰ Der päpstliche Nuntius Aleander (1480-1542) beschreibt die Stimmung in den deutschen Landen 1521 in einem Schreiben nach Rom:

„Ganz Deutschland sei in hellem Aufruhr; neun Zehnteile erheben das Feldgeschrei: Luther! für das übrige Zehntel lautet die Losung wenigstens: Tod dem römischen Hofe! [...]“ (Die Depeschen des Nuntius Aleander von Wormser Reichstag 1521 zitiert nach Kalkoff 2013: 324).

Aus dem Zitat geht die antirömische Stimmung innerhalb der Bevölkerung hervor. Gleichzeitig zeigt es aber auch die enorme Lutherverbundenheit der Landsleute. Der Reformator, begriffen als eine Art Ikone in dem Freiheitskampf, befeuerte mit dem Rückgriff auf die mobilisierende Rhetorik die Entwicklung der Politisierung seiner Persönlichkeit und damit einhergehend natürlich auch seiner theologischen Ideen. Münkler kommt zu dem Urteil, dass sich nirgends nationale, politische und soziale Elemente so eng mit den theologischen Ideen der Reformation verbunden haben, wie dies in Deutschland der Fall sei (vgl. Münkler 1993: 626f).

Mit der Vollstreckung des *Wormser Edikts* von 1521 kam es unter der Androhung von Strafen zu einem Verbot aller deutschen und lateinischen Schriften Luthers „damit sie niemanden schaden oder ewiglich töten“ sowie seiner Lehre selbst. Das Edikt bezog sich dabei explizit auf den Papst als Schutzherren des christlichen Glaubens (vgl. KThQ III⁵¹, 69). Auch wenn viele Fürsten daraufhin das Edikt umsetzten, erfreuten sich Lutherschriften weiterhin größter Beliebtheit im Volke. Worms bildete, argumentiert Kohnle, einen Präzedenzfall dahingehend, als dass Religionsfragen, zu denen sich die einzelnen Stände zu positionieren hatten, zu einem Dauerthema auf Reichstagen wurden. Für den Augustiner persönlich, heißt es im Text weiter, bedeutete das Urteil, zeitlebens nur noch auf dem Gebiet protestantischer Fürsten verkehren zu können, was einer erheblichen Einschränkung der Bewegungsfreiheit gleichkam (vgl. Kohnle 2017b: 235).

⁵⁰ Luther wusste, dass seine reformatorischen Ideen nur überleben würden, wenn er schnellstmöglich eine große Öffentlichkeit erreichte, aus der eine Anhängerschaft erwachsen könne. Die Etablierung einer proreformatorischen Meinung gehörte daher zu den zentralsten Unternehmungen (vgl. Lenk 1983: 53f).

⁵¹ Neue Auflage aus dem Jahr 2005.

3.3 Zwei Regimente und Drei Stände

Die Konzepte von Zwei-Regimente-Lehre und Drei-Stände-Lehre beschreiben ausgehend von der *Bibel*/ Luthers Vorstellungen der idealen politischen Gestaltung der christlichen Gemeinschaft und definieren dabei die weltliche Obrigkeit als zentralen Bestandteil, weshalb eine Auseinandersetzung zu erfolgen hat. Beide Entwürfe gründen wiederum auf den alles vereinnahmenden Prinzipien von „Gesetz“ und „Evangelium“ mit dem Ziel, die bereits behandelte christliche Freiheit herbeizuführen, abzusichern bzw. eine friedliche Koexistenz zwischen Christen und Nichtchristen zu gewähren. Somit besteht eine direkte Verbindung zu den verschiedenen theologischen Kontroversen. In seinem „staatswissenschaftlichen“ Denken argumentiert Luther also stets von Gott her, weshalb eine kontextfreie Darstellung der Obrigkeitslehre verfehlt wäre. In einem ersten Schritt gilt es, beide Lehren darzustellen, um daraufhin in einem weiteren Schritt eine mögliche Vereinbarkeit herauszuarbeiten.

3.3.1 Zwei-Regimente-Lehre

Neben dem Begriff der „Zwei Regimente“ findet sich in der Fachliteratur auch der Terminus „Zwei Reiche“. Beide Bezeichnungen benennen dieselbe Lehre. Kohnle verweist bezüglich der Ausdrücke auf bis heute spürbare Verständnisprobleme, zu denen Luther selbst beigetragen habe, da beiden Begriffen unterschiedliche Bedeutungshorizonte immanent seien, er aber beide auch synonym verwende (vgl. Kohnle 2015: 63). Dem „regnum christi“, verstanden als das Reich der Freiheit und Barmherzigkeit, welches sich nur dem gläubigen Christen offenbare, steht das „regnum mundi“, also das weltliche und sündige Reich der Menschen, regiert von Satan, gegenüber. Gott wiederum, der das Menschengeschlecht nicht aufgebe, ringt mit dem Teufel (vgl. Schorn-Schütte 2004: 104, Kohnle 2015: 63). Damit beschreibt der Ausdruck „Reich“ in einer gewissen Weise das Spielfeld oder den großen Rahmen und hat in dieser Form nichts mit der eigentlichen Lehre der beiden Regimenter, die nämlich innerhalb des Rahmens eingebettet sind, zu tun.

Die grundlegenden Aussagen zur Zwei-Regimente-Lehre sind durch die vorausgegangenen Abschnitte bekannt. Die 1523 veröffentlichte Schrift *Von der weltlichen Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* muss in diesem Zusammenhang allerdings Beachtung finden. In erster Linie kam Luther der Bitte des Herzogs Johann von Sachsen (1468-1532) nach, seine Weimarer Predigten von 1522, welche der Vereinbarkeit von Herrschaftsgewalt des Fürsten mit dem Evangelium gewidmet waren, zu veröffentlichen. Darüber hinaus gibt es aber noch einen Entstehungskontext, der auf eine enge Verknüpfung mit den Reichsre-

formen hindeutet (vgl. Westphal 2015: 87f). Kohnle verweist zudem auf die antireformato-
rische Politik des albertinischen Herzogs Georg von Sachsen (1471-1539), der die Bibel-
übersetzung Luthers verbot und damit das weltliche Schwert gegen das Evangelium richte
(vgl. Kohnle 2015: 62).⁵²

Luther bezieht sich zu Beginn der *Obrigkeitschrift* auf die *Adelsschrift* und kritisiert dabei
das mangelnde Interesse der meisten Fürsten bezüglich seiner Ausführungen⁵³:

„Ich habe früher ein Büchlein an den deutschen Adel geschrieben und angezeigt, was
sein christliches Amt und Werk sei. Aber wie sie danach gerichtet haben, liegt genügend
vor Augen. Darum muss ich meinen Fleiß anders anwenden und nun schreiben, was
sie auch lassen und nicht tun sollen [...]“ (WA 11, 246).

Die *Obrigkeitschrift* beginnt also mit einer „Anklage“ der Adressaten. Aus politischer Per-
spektive erhebt der Untertan Luther das Wort gegen die Reichsfürsten und bemängelt de-
ren Engagement. Im gleichen Atemzug betrachtet sich der politische Untertan wiederum
als religiöse Weisungsinstanz. Mit der Passage „[...] und angezeigt, was sein christlich Amt
und Werk sei“, folgt eine Umkehrung der Asymmetrie. Der Befehlsempfänger inszeniert
sich, von Gott legitimiert, als Weisungsberechtigten. Dem noch nicht genug, erfolgt mit Re-
kurs auf die mangelnde Kooperation der Fürsten ein weiterer „Affront“ in der Form der Aus-
arbeitung von Ge- und Verbotsordnungen, was in etwa einem Verhaltenskodex bzw. Fürs-
tenspiegel entspricht.

Neben der *Adelsschrift* flossen auch Inhalte der Weimarer Predigten (1522) sowie der Pre-
digt zu Borna (1522) in das Pamphlet ein und bündelten seine Gedanken in einer ver-
gleichsweise umfangreichen Schrift. Die Predigt zu Borna zeigte u.a. nochmals klar das
Verhältnis zwischen Gott und Obrigkeit auf und knüpfte damit auch an die *Adelsschrift* an:

„Wie Christus ist ein hirt so auch seine amptleut. Und das ist ein dienst, welchenn ein
haußknecht thut, der do hat gewalt zu gehn inn keller uber das gedreidich, wiewol er nit
der rechte haußherr ist, sondern frei thut zu gefallen seinem herrn [...]“ (WA 10 III, 120).

Bei der Obrigkeit handelt es sich um von Gott eingesetzte Amtsleute, die keinesfalls nach
eigenem Belieben agieren können. Der Professor begriff das Amt des Fürsten als einen
Dienst im doppelten Sinne: Einerseits als Dienst gegenüber Gott. Andererseits als Dienst

⁵² In diesem Zusammenhang gilt es auf die territoriale Zersplitterung, resultierend aus der Leipziger
Teilung der ernestinischen Besitzungen, zu verweisen (siehe Abbildung 1). Ein in sich geschlossener
„Flächenstaat“ hätte mit derartigen antireformatorischen Bestrebungen nachbarschaftlicher Fürsten-
tümer sicherlich weniger Probleme. Aufgrund des zerklüfteten Gebietes ließe sich dafür argumentie-
ren, dass Luther, neben der theologischen Komponente, auch die realpolitischen Herausforderungen
bei der Etablierung des neuen Glaubens durchaus bewusst waren. Gößner beschreibt zudem das
Verhältnis zwischen ihm und Georg, der seinen Bruder schon frühzeitig vor dem Augustiner warnte,
als von einer besonderen Feindschaft geprägt (vgl. Gößner 2017: 217).

⁵³ Mit dem päpstlichen Bann verweigerten sich Kaiser und Reichsstände seinem Reformanliegen
(vgl. Schmidt 2015: 205).

gegenüber dem Volk. Kurze Zeit später folgten die Weimarer Predigten, von denen zwei im Hinblick auf die Obrigkeitslehre von besonderem Interesse sind. Luther, betont Spehr, entwickelte die bisweilen nur angeklungene Unterscheidung der zwei Regimente (vgl. Spehr 2016c: 14, 24f):

„Also mus allein des himlischen vatters und nit des Bapsts reich gepredigt werden, Es ist auch kein ander gebott dan „predigt das reich gottes“, predigt man das nit, so ists nicht ein reich gottes, suender des teufels“ (WA 10 III, 371).

Spehr spricht von einer ersten elementaren Kontrastierung zwischen den beiden Reichen, der eine nähere Differenzierung folgte (vgl. Spehr 2016c: 25).

Die Notwendigkeit des Amtes der Obrigkeiten, verstanden als „usus politicus“, führte Luther auf die, durch die Sünde herbeigeführte Schlechtigkeit der Menschen zurück:

„Und wenn alle Welt rechte Christen, das ist rechte Gläubige wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwert noch Recht notwendig oder von Nutzen“ (WA 11, 250).

Alle Glaubenden sind dem Reich bzw. Regiment Gottes angehörig und bedürfen daher keines weltlichen Regiments, sondern nur des Evangeliums. Die inhaltlichen Ausführungen entsprechen der im Unterkapitel 3.2.1 bereits behandelten Freiheit des Christenmenschen. Da nun die Mehrheit der Menschen nicht dem Evangelium anhinge und dem von Satan beherrschten Reich der Welt angehöre, hätte dies viel Unrecht als Konsequenz, so die Argumentation. Demnach bedürfe es des weltlichen Regiments nur für die Nichtchristen. Scherzer spricht dezidiert von dem Rechtsstand der Menschen, welcher sich aus der Zugehörigkeit zu einem der beiden Reiche ergebe (vgl. Scherzer 2001: 154). Barth betont, Luther käme nach weiteren Überlegungen zu der Erkenntnis, der Christ sei aufgrund der Erbsünde Gerechter und Sünder zugleich, was ihn wiederum zum Teil des weltlichen Regiments mache (vgl. Barth 2009: 426). Leonhardt dagegen verweist primär auf die Koexistenz zwischen Christen und den Angehörigen des Reiches der Welt, woraus eine Zuständigkeit des weltlichen Regiments resultiere. Obwohl das weltliche Regiment, Leonhardt weiter, für die Christen irrelevant sei, führe die Situation der Koexistenz dazu, dass der Christ sich den Regeln des weltlichen Regiments unterordnen müsse (vgl. Leonhardt 2015: 81). Allerdings heißt es in der *Obrigkeitsschrift*, tue der Christ das aus dem schon bekannten Motiv der christlichen Nächstenliebe heraus:

„Weil aber ein wahrer Christ auf Erden nicht für sich selbst, sondern für seinen Nächsten lebt und ihm dient, tut er nach Art seines Geistes auch das, was er selbst nicht braucht, was aber für seinen Nächsten nützlich und notwendig ist. Für die ganze Welt ist nun aber das Schwert von großem, notwendigem Nutzen, damit der Friede erhalten, die Sünde gestraft und dem Bösen gewehrt wird. Deshalb unterwirft der Christ sich ganz freiwillig dem Regiment des Schwertes [...]“ (WA 11, 253).

Der Christ als solcher könnte gemäß dem Evangelium frei von jedweden politischen Zwängen leben, tut dies aber bewusst nicht. Aus der Nächstenliebe heraus erkennt er die weltliche Obrigkeit bzw. deren Institutionen an, leistet ihnen Folge und reduziert somit seine Freiheit auf die geistliche Sphäre, was ihn zum Mitglied beider Regimente Gottes macht. Luther geht es demnach um die Homogenität der politischen Ordnung. Er weiß, zwei verschiedene Systeme wären, gemäß seinem negativen Menschenbild, ein Garant für Chaos, also jenem Zustand, den es unbedingt zu vermeiden galt. Dieses negative Menschenbild offenbart sich auch in den Aufgaben der Obrigkeit, die Sünden und Unrecht zu strafen sowie den Frieden zu wahren habe. Die Formel, die er hier präsentiert, erscheint denkbar einfach: Auf Gewalt folgt Gegengewalt. In diesem Sinne konkretisierte er seine Gedanken wenig später nochmals unmissverständlich und präsentiert eine durchweg auf Repressalien fußende Conclusio:

„Und das ist das Ergebnis: das Schwert soll kein Christ für sich und seine Sache führen noch anrufen; sondern für einen anderen kann und soll ers führen und anrufen, damit der Bosheit gesteuert und der Rechtschaffenheit geschützt werde. [...] Wenn die Gewalt und das Schwert ein Gottesdienst ist, wie oben erwiesen, so muß auch alles Gottesdienst sein, was der Gewalt nötig ist, um das Schwert zu führen. Es muß ja einer sein, der das Böse fängt, verklagt, erwürgt und umbringt, die Guten schützt, entschuldigt und erettet“ (WA 11, 260f).

Hinter der martialischen Rhetorik verbergen sich kluge Gedanken. Mit dem Ewigen Landfrieden und der Aufhebung der Fehden entstand eine neue verfassungsrechtliche Entwicklung, aus der u.a. das Reichskammergericht hervorging. Luther kannte als ehemaliger Student der Jurisprudenz die rechtlichen Statuten des Reiches. Mit der Obrigkeit als von Gott eingesetzte legitime Instanz zur Wahrung von Recht und Ordnung kriminalisierte er alle anderen Formen von Landfriedensbruch und Selbsthilfe. Damit rechtfertigte er die Entwicklung des territorialen Gewaltmonopols der Fürsten theologisch und griff aktiv in den Verfassungsdiskurs ein (vgl. Westphal 2015: 91f). Dies geschah vor dem Hintergrund der Schaffung von Stabilität im Kontext der politischen Unruhen bis Mitte der 1520er Jahre, wie Schmidt betont. Allerdings, so Schmidt weiter, mache Luther damit auch den innerweltlichen Gehorsam zu einem festen Bestandteil des Glaubens (vgl. Schmidt 2016d: 120f). Darüber hinaus lässt sich dem Zitat entnehmen, dass der Christ, wiederum aus der Nächstenliebe heraus, das Schwert führen solle. Der Augustiner begründete die Verquickung von Theologie und weltlichen Belangen mit einem Rekurs auf die in der *Bibel* genannten Heiligen:

„[...] daß es weder im Alten noch im Neuen Testament jemals einen Heiligen gegeben habe, der nicht mit Politik oder Wirtschaft beschäftigt gewesen wäre“ (WA 40 III, 207).⁵⁴

⁵⁴ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Scherzer 2001: 160.

Wenngleich die Passage Anfang der 1530er Jahre entstand, beschreibt sie treffend die Forderungen in der *Obrigkeitsschrift*.

Die Ausübung von Gewalt, verstanden als amtlich institutionalisierte Gewalt, begriff Luther als einen Gottesdienst und forderte die Christenheit gleichsam auf, dem nachzukommen:

„Wenn du also siehst, dass ein Henker, Gerichtsdienner, Richter, Herr oder Fürst fehlt, und du dich dafür geeignet hältst, sollst du dich dazu anbieten und dich bewerben, damit keinesfalls die notwendige Rechtsgewalt missachtet oder geschwächt wird oder gar untergeht“ (WA 11, 255).

Es geht vor allem darum, die Rechtsgewalt und damit das weltliche Regiment als solches aufrechtzuerhalten. In diesem Sinne habe der Christ, ähnlich den Heiligen, die Pflicht zu einer politischen Partizipation. Als Mitglied des geistlichen Regimentes habe er selbst Unrecht zu erdulden. Als Mitglied des weltlichen Regiments aus der Liebe heraus Unrecht gegenüber anderen zu strafen (vgl. WA 11, 255). Mit der Aufrechterhaltung des weltlichen Regiments greift der Christ direkt in den Kampf Gottes gegen den Satan ein. Er handelt als Bewahrer und Vollstrecker des „usus politicus“. Allerdings, betont Scherzer, dürfe der Christ keinesfalls versuchen, die Ordnung des göttlichen Regiments auf das weltliche zu übertragen, sondern müsse immer im Rahmen des weltlichen Rechts handeln (vgl. Scherzer 2001: 162).

Slenczka argumentiert, dass die Zwei-Regimente-Lehre darauf hinausliefe, dass es keine Trennung beider Regimenter gebe, da der Christ, aus der Nächstenliebe heraus, in der Welt tätig sein müsse, um die Sünde und das Böse zu bekämpfen (vgl. Slenczka 2008: 86). Das vorgebrachte Argument überzeugt. Demnach liegt nämlich ein Wirken des geistlichen Regiments in das weltliche vor. Umgekehrt gibt es nur eine indirekte Verbindung, wonach die Obrigkeit den Schutz für das Evangelium zu gewährleisten habe. Je nachdem wie intensiv die Christen politisch involviert sind, ließe sich dafür argumentieren, dass in einem Extremfall, also bei einem sehr hohen Grad an Partizipation, die Christen weite Teile des weltlichen Regiments besetzen und somit selbst für die Sicherheit sowie Verbreitung des Evangeliums sorgten. Auch in Bezug auf die Funktionen beider Regimenter gibt es gegenseitige Abhängigkeiten. Das geistliche Regiment versucht, aufbauend auf dem „usus theologicus“ sowie der Verkündung des Evangeliums, aus Sündern Gläubige zu machen. Dagegen steht das weltliche Regiment mit dem „usus politicus“ für einen auf Strafe und Furcht aufbauenden Rechtsgehorsam (vgl. Leonhardt 2015: 80). Daraus resultiere, so Scherzer, eine unübersehbare Verklammerung beider Regimenter (vgl. Scherzer 2001: 162), die zwar de jure eigenständig sein mögen, aber de facto zumindest partiell verschmelzen.

Das doppelte Ziel der Zwei-Regimente-Lehre fasst Obermann nochmals knapp zusammen: Einerseits beabsichtige Luther eine Entflechtung von weltlicher und geistlicher Gewalt. Andererseits erfolge die herrschaftliche Legitimation der Obrigkeit als gottgesetztes Amt in der

sündigen Welt (vgl. Obermann 1984: 33). Von dem Standpunkt der politischen Entmachtung der katholischen Kirche aus betrachtet, sind beide Ziele erreicht. Die oben aufgezeigten Verflechtungen innerhalb der Konzeption widersprechen dagegen dem ersten Ziel.

Jeodch wäre Luther damit Unrecht getan, die Ausführungen an dieser Stelle zu beenden. Der zweite Teil des Titels der *Obrigkeitsschrift* lautet: „inwieweit man ihr Gehorsam schuldig sei“. Demnach müsse die Herrschaft der Fürsten begrenzt sein. Dargestellt wurde bereits, dass die Untertanen von der Gehorsamspflicht entbunden sind, sobald die Obrigkeit gegen das Evangelium handelt und beispielsweise die *Lutherbibel* oder den neuen Glauben verbietet.⁵⁵ Dieses Argument praktischer Natur, so scheint es jedenfalls, diene der Überwindung von Widerstand und somit der Ausbreitung der Reformation. In Anbetracht des letzten Zitates erscheint das Folgende fast schon ein Widerspruch zu sein:

„Auch geschieht es auf eines jeglichen eigene Gefahr, wie er glaubt, und muß er für sich selbst sehen, daß er recht glaube. [...] Weil es denn einem jeglichen auf sein Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und weil damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, soll sie auch zufrieden sein und sich um ihre Sache kümmern und so oder so glauben lassen, wie man kann und will, und niemanden mit Gewalt nötigen“ (WA 11, 264f).

Die weltliche Gewalt hat keinen Einfluss auf das innere Reich des Menschen. Der Mensch entscheidet selbst, ob und was er glaubt. Keine weltliche Macht darf ihn zwingen, da allein Gott in diesem Reich herrscht und richtet. Damit sprach sich Luther für eine Art von Gewissensfreiheit aus. Allerdings musste er zu diesem Ergebnis kommen, da der Mensch nur durch den Glauben die Gnade Gottes erhalte. Somit wäre jedwede Art von äußerem Zwang nicht zielführend. Die Gewissensfreiheit beziehe sich freilich nur auf das irdische Dasein, denn nach dem Tod bestrafe Gott alle Andersgläubigen mit der ewigen Verdammnis. Eine solche Ansicht bricht radikal mit der mittelalterlichen Tradition des einheitlichen Glaubens als Garant politischer Stabilität. Aber genau diesen Bruch musste der Reformator auch herbeiführen, um seine Glaubenssätze etablieren zu können. Innergesellschaftliche Konflikte, das musste auch ihm bewusst sein, waren dabei vorprogrammiert. Möglicherweise begründet sich auch hierin die starke und unabhängige Stellung der Obrigkeit als Schutzmacht. Stark bezüglich der ihr zugestandenen Macht. Unabhängig aufgrund der Auflösung der mittelalterlichen Ansicht des „Corpus Christianum“, also der geistlichen Einheit von Kirche und Staat, gegen die sich die Zwei-Regimente-Lehre richtete.

Auch der Handhabung von Ketzern und Ketzerei widmete Luther in der *Obrigkeitsschrift* seine Aufmerksamkeit:

⁵⁵ Allerdings dürfe der Christ auch im Extremfall keinen Aufstand unternehmen. Einzig legitimes Mittel stelle die Verweigerung des Gehorsams dar. In diesem Falle müsse er aber auch die Konsequenzen seines Handelns tragen. Luther begründet dies mit dem Leiden des Christen in dieser Welt. Vergeht sich die Obrigkeit an den Untertanen, so handele es sich dabei um ein Instrument göttlichen Zorns (vgl. Slenczka 2008: 89).

„Ketzeri ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen zerhauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken. Es ist aber allein das Gotteswort da, das tuts [...]. Lieber, willst du Ketzeri vertreiben, so mußst du den Griff treffen, daß du sie vor allen Dingen aus dem Herzen reißeest und (sie) gründlich, mit Zustimmung (des von ihr Befallenen), abwendest. Das wirst du mit Gewalt nicht zu Ende bringen, sondern nur stärken“ (WA 11, 268f).

In diesem Passus sprach er sich ganz klar dafür aus, Ketzer nicht durch die Obrigkeit richten zu lassen, sondern allein durch Gottes Wort zu überzeugen. Dies ergibt insofern Sinn, als dass Ketzeri ein theologisches Phänomen darstellt, was unter das göttliche Regiment fällt. Bischöfe sind, gemäß seinen Aussagen, keine Obrigkeiten mehr und können somit auch keine Gewalt ausüben bzw. Strafen erlassen, weshalb ihnen letzten Endes nur das Vertrauen in Gott bleibt. Darüber hinaus bedarf es ferner der Zustimmung des von der Ketzeri Befallenen. Diese setzt allerdings voraus, dass der Ketzer selbst erkennen müsse, dass er falsche Lehre verbreite, was sich in der praktischen Umsetzung, sofern die Zustimmung nicht über peinliche Befragung etc., also weltliche Mittel, zustande kommt, schwierig gestalten könnte. Die Schwachstelle innerhalb der Konzeption spielt im weiteren Verlauf der Thesis noch eine wichtige Rolle.

Nun ist es an der Zeit, die Zwei-Regimente-Lehre an dem zuvor erarbeiteten Handlungsbegriff „Dulden“ zu messen. Gemeint ist das Erdulden von Meinungen und anderen Positionen, die mit den eigenen Ansichten nicht übereinstimmen oder diesen sogar widersprechen. Auf das weltliche Regiment angewandt, gibt es in Luthers Theorie kein, im Sinne des Handlungsbegriffes, „Dulden“. Die Begründung dafür findet sich in dem Streben nach Sicherheit in einer von Sünde befallenen menschlichen Welt. Damit unterscheidet sich der Reformator lediglich in der Begründung von den vorherrschenden Positionen. Im Gegensatz dazu lässt sich durchaus für ein „Dulden“ in Glaubensdingen argumentieren.⁵⁶ Luther sprach jedem das Recht zu, nach seinem eigenen Gewissen frei zu entscheiden, ob und was er glaubt. Die Obrigkeit hatte keinerlei Gewalt, in diesen inneren Bereich einzudringen. Allerdings offenbare sich das Reich Gottes nur wahren Christen. Diejenigen, welche Gottes Wort nicht annehmen, lebten in Sünde und bedürften des Schwertes als von Gott eingesetztes ordnungsstiftendes Instrument. Die Gewissensfreiheit wurde somit in der weltlichen Lebenspraxis streng limitiert, um die aus falschem Glaube erwachsene Boshaftigkeit zu unterbinden. Der Verfasser vertritt die schon dargelegte Auffassung, dass Luther mit dem Rekurs auf die Gnade Gottes, welche wiederum auf den wahren Glauben, also einem intrinsischen Zugang zum Heil, basiert, in irgendeiner Form eine Gewissensfreiheit etablieren musste. Nun besagt aber das zweite Kriterium des Handlungsbegriffes „Dulden“, dass der

⁵⁶ Damit würde der Verfasser den Standpunkt Zschochs, der seine Ausführungen mit dem Satz „Martin Luther war kein toleranter Mensch – in Sachen des Glaubens.“ beginnt (Zschoch 2013: 136) sowie den der meisten anderen Autoren widersprechen. Dieser – unter Vorbehalt getroffene – Widerspruch löst sich alsbald von selbst auf.

Staat⁵⁷ bzw. die dominierende Gruppe im Staat Toleranz gewähren muss. Ein „Erdulden“ geht demnach von einflussreichen Gruppierungen oder dem Staat selbst aus. Damit gibt es einen ausgeprägten Zusammenhang zu dem Konzept der Macht. Luthers neue Glaubensgrundsätze waren 1523 weit davon entfernt, in irgendeiner Weise dominierend zu wirken. Aus dieser Position der Schwäche heraus wäre es auch denkbar anzunehmen, er akzeptiere konkurrierende Glaubensauffassungen, um die Existenz und Verbreitung seiner eigenen Lehre zu sichern. Mit anderen Worten: Luther baute auf die Toleranzpolitik der Fürsten. Im weiteren Verlauf (Kapitel 4) erfolgt allerdings eine ausführliche Darlegung darüber, dass sich seine Handlungen drastisch radikalisierten und der Idealtypus „Dulden“ somit an Relevanz verliert. Dennoch lässt sich zu diesem Zeitpunkt konstatieren, dass die Lehre der zwei Regimenter, welche sich auch an die verfassungsrechtliche Wirklichkeit anlehnte, die religiöse Freiheit der Deutschen zumindest in der Theorie enorm ausweitete.

3.3.2 Drei-Stände-Lehre

Analog der Zwei-Regimente-Lehre gibt es auch bei der Drei-Stände-Lehre einige gewisse begriffliche Schwierigkeiten. Luther verwendete die Ausdrücke „Drei Stifte“, „Drei Regimenter“, „Drei Stände“ sowie „Drei Ordnungen“ gleichbedeutend (vgl. Vogt 2001: 40). Nachfolgend findet der Terminus „Drei-Stände-Lehre“ Anwendung. Einerseits nutzte Luther, so Vogt, diesen am häufigsten (vgl. Vogt 2001: 40). Andererseits liegt eine klare begriffliche Trennung zwischen der Lehre von den Ständen und Regimenten vor. Vogt kommt weiterhin zu dem Schluss, dass die Drei-Stände-Lehre in ihrer Gesamtheit gesehen vergleichsweise unbekannt sei. Die einschlägige Fachliteratur streife die Thematik lediglich kurz. Dabei, resümiert Vogt, gäbe es in dem Œuvre des Wittenbergers gleich viele Passagen, die explizit von „Zwei Regimenten“ bzw. „Drei Ständen“ sprechen (vgl. Vogt 2001: 41). Dem ist allerdings entgegenzuhalten, dass Luther der Drei-Stände-Lehre keine eigenen Abhandlungen, im Sinne von *Adelsschrift* und *Obrigkeitschrift* widmete, sondern seine Ausführungen in Predigten, Schriften etc. zusammenhangslos darlegte. Vor diesem Hintergrund ließe sich ein mangelndes Forschungsinteresse erklären. Erstmalig sprach er 1519, also noch vor der Ausformulierung der Zwei-Regimente-Lehre, in der Schrift *Sermon vom heiligen Sakrament und Taufe* von den drei Ständen (vgl. WA 2, 734), jedoch erfolge keine weitere Reflexion. Erst 1528 geschehe eine deutlich umfassendere Auseinandersetzung (vgl. Vogt 2001: 53). Die eigentliche Ausarbeitung fand demnach nach der Zwei-Regimente-Lehre statt. In dem 1528 erschienenen *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* heißt es:

⁵⁷ In diesem Falle der frühneuzeitliche Staat bzw. das frühneuzeitliche Staatsgebilde.

„Aber die heiligen Orden und rechten Stifte, die von Gott eingesetzt sind, sind diese drei: das Priesteramt, der Ehestand, die weltliche Obrigkeit [...] Was aber in Gottes Wort gefasst ist, das muss heilig sein, denn Gottes Wort ist heilig und heiligt alles, was an ihm und in ihm ist“ (WA 26, 504f).

Alle drei Stände gehen auf Gott zurück, woraus sich auch die Heiligkeit der Stände ergibt.⁵⁸ Barth versteht die Konzeption weniger als eine fixierte Ordnung. Vielmehr handele es sich um eine Kennzeichnung der unterschiedlichen Lebensbereiche: Gesellschaft und Politik fällt unter die „politia“. In der „oeconomia“ vereinen sich die Bereiche Ehe, Familie sowie Wirtschaft. Unter dem Bereich der „Ecclesia“ gilt es die irdische institutionelle Seite der Kirche zu fassen. Wobei Barth hier betont, man müsse die spirituelle Seite immer mit bedenken (vgl. Barth 2009: 429). Die Drei-Stände-Lehre verortet Barth zu Gottes Regiment mit der „Linken“, was dem weltlichen Regiment entspricht (vgl. Barth 2009: 429). Kohnle spricht von einer durch Luther vorgenommenen Unterscheidung hinsichtlich der politischen und sozialen Gegebenheiten (vgl. Kohnle 2017b: 232). Eine Plausibilität ergibt sich insofern, als dieser selbst schrieb:

„Nimm nun aus der Welt weg veram religionen, veram politiam, veram oeconomiam – das ist recht geistlich Wesen, recht weltlich Oberkeit, recht Hauszucht – was bleibt über in der Welt denn eitel Fleisch, Welt und Teufel“ (WA 30 II, 127)?

Neben der zentralen Aussage über das entstehende Chaos heißt es ferner „Nimm nun aus der Welt“, was sich auf das weltliche von Sünde beherrschte Reich bezieht. Vogt schreibt zudem, zum weltlichen Regiment gehöre alles, was zu der Erhaltung der Ordnung des zeitlichen Lebens diene und nennt mit Verweis auf Althaus sowie eine Predigt des Reformators aus dem Jahr 1540 (WA 49, 12ff) explizit Ehe, Familie, Eigentum, Wirtschaft und Beruf (vgl. Vogt 2001: 43), was letzten Endes der „oeconomia“ entspricht. Damit liegt nun eine erste grobe Verortung der Beziehung zwischen Drei-Stände- und Zwei-Regimente-Lehre vor. Mit der Drei-Stände-Lehre wolle Luther keinesfalls die soziale Wirklichkeit seiner Zeit beschreiben, noch eine Sozialtheorie liefern. Es ginge allein darum, die Schöpfungsherrlichkeit Gottes wiederzugeben, um letzten Endes dem Christen im Heil zu üben, betont Maurer (vgl. Maurer 1970: 34). Kibe wiederum erkennt bestimmte sozialtheoretische relevante Grundannahmen. Im Rahmen einer systemtheoretischen Sichtweise ließen sich die drei Stände, so die Argumentation, als autarke Subsysteme des gesamtgesellschaftlichen Systems verstehen. Ferner spricht Kibe von einem intra-systemischen Normensystem mit speziellen standesethischen Charakteristika eines jeden Standes (vgl. Kibe 1996: 172ff). Vor

⁵⁸ Die zeitliche Dauer der Ordnung, theologisch bestimmt, erstreckt sich bis zum Jüngsten Gericht (vgl. Kibe 1996: 171). Daraus folgt, die Stände bestehen von Anfang bis zum Ende der Menschheit, woraus zumindest in den Grundzügen ein dauerhaftes Gefüge politischer Struktur erwächst.

dem Hintergrund der mittelalterlichen Ständegesellschaft, die sich in ihrer einfachsten Variante aus Adel, Klerus, Volk zusammensetzte, gewinnt die Annahme Kibes an Überzeugungskraft. Zumal jede der zuvor genannten Gruppierungen ein eigenes Normensystem, freilich basierend auf den generellen gesellschaftlichen Normen, hatte. Die Mutmaßung liegt nahe, Luther, der zeitlebens als politischer Berater fungierte, auch in diesem Belang eine gewisse weltliche Zugewandtheit zugestehen zu wollen, zumal die mittelalterliche Ständeordnung wiederum auf Gottes Plan basierte. Maurer spricht folgerichtig von der biblischen Begründung der einzelnen Stände in der Konzeption. Allerdings, da dem Gesetz und nicht dem Evangelium angehörig, weisen die Stände nicht den Weg zur Seligkeit (vgl. Maurer 1970: 3). Da es Luther in seinem weltlichen Agieren darum ging, den Menschen über den Gegensatz von Gesetz und Evangelium zum Heil zu verhelfen, liegt die These der sozialtheoretischen Grundannahme auf der Hand. Mit einer realitätsfernen Ordnung ließe sich das Anliegen schwerlich realisieren.⁵⁹

Eine Schilderung der Aufgaben des Standes der „politia“ erfolgte im Zusammenhang mit der Obrigkeitslehre bereits in dem vorangegangenen Unterpunkt. Die zeitlich nach der Zwei-Regimente-Lehre entfaltete Drei-Stände-Lehre ergänzt das weltliche Regiment um zwei weitere Stände. Insofern gestaltet sich der Versuch einer systematischen Darstellung schwierig.

Die „oeconomia“ umfasst neben Ehe und Familie auch die wirtschaftliche Sphäre mit Arbeit und Beruf. Dies liege daran, betont Barth, dass einerseits im 16. Jahrhundert die Bewirtschaftung des Hauswesens nahe den allgemeinen Problemen der Wirtschaft lag. Ferner begreife Luther Ehe und Beruf als Dienst an Gott (vgl. Barth 2009: 434). Den Ausgangspunkt aller Stände stellt die „oeconomia“ dar:

„Denn der Ehestand ist die Quelle, da alle Stände herwachsen [...] gleich wie der Ehestand allen anderen Ständen muß dienen (denn wo nicht Eheleute sollten sein, würde kein Regiment noch bürgerlich Leben können bestehen), also sollen wiederum alle Stände dem einigen Ehestand dienen“ (W² 13 I, 754).

Luther betont besonders die Bedeutung der Ehe als sakrale Institution. Dies ging so weit, dass er forderte, Ehebrecher von dem weltlichen Schwert hinrichten zu lassen (WA 10 II, 289). Das bürgerliche Gemeinwesen, also die Gesellschaft, wiederum stelle nichts anderes als eine Anhäufung von Familien dar, schreibt Vogt (vgl. Vogt 2001: 55). Damit handelt es sich bei der Familie um die kleinste Einheit im sozialen Gefüge. Dieser Gedanke erinnert

⁵⁹ Luther behauptete selbst, rekurrierend auf seine Sozialisation, er sei ein Bauernsohn und hätte demnach oberster Knecht oder Schultheiß werden sollen (vgl. 2.8), aber keinesfalls Mönch, was die starke Trennung der real existierenden Stände nochmals untermauert und gleichsam als sozialtheoretische Aussage interpretiert werden kann.

stark an die antike Vorstellung des Aufbaus der Polis, wo die Haus- und Wirtschaftsgemeinschaft („oikos“) eine ähnliche Rolle spielte. Daher verwundert es auch kaum, dass Schwarz im Zusammenhang mit den drei Ständen auf die Formel von Lehr-, Wehr-, und Nährstand zu sprechen kommt (vgl. Schwarz 1984: 78). Luther selbst sieht die wirtschaftliche Funktion der „oeconomia“ als Nährstand:

„Das dritte ist das letzte und unterste Regiment, da einem jeglichen gegeben ist sein Weib, Kind, Haus und Hof, dieselbigen zu regieren, daß er der Nahrung warte und das Land baue. Denn die andern können dasselbe nicht warten, so im Predigeramt sind, noch die da regieren und rathen sollen. Darum muß der dritte Stand auch da sein (nämlich der gemeine Mann), die das Land bauen und arbeiten, daß sie und andere sich nähren können“ (W² 5, 621).

Es ist die Rede von dem letzten und untersten Stand. Demgegenüber steht die „Ecclesia“ an oberster Stelle. Denn der höhere Stand solle den niedrigeren schützen. So steht die „Ecclesia“ über der „politia“, welche sich wiederum über der „oeconomia“ befindet (vgl. WA 47, 854, Maurer 1970: 30). Allerdings erkenne die „Ecclesia“ im Gegensatz zu der „politia“ keinen Unterschied zwischen den Personen an, da alle zum gleichen Heil berufen seien (vgl. Maurer 1970: 31). Kibe spricht in diesem Zusammenhang von einer theologischen Wert- sowie herrschaftlichen Kontrollhierarchie. Der „oeconomia“ falle keine Herrschaftsmacht nach innen und außen zu, sie müsse überwiegend unter dem Gesichtspunkt ihrer wirtschaftlichen Funktion begriffen werden (vgl. Kibe 1996: 186f).

Barth begreift die „Ecclesia“ im institutionellen Sinne und rekurriert darauf, dass Luther selbst bewusst war, diesen Stand nicht im gleichen Atemzug mit den anderen beiden nennen zu können. „Ecclesia“ meine nicht „Kirche“ im eigentlichen Sinne, sondern lediglich die Sozialgestalt von Religion, die sie als gesellschaftliche Wirklichkeit innehave. Als eine soziale Wirklichkeit, basierend auf Gliederungen, Ordnungen sowie Funktionen, gehöre sie somit auch zu dem Bereich des weltlichen Regiments. Denn alles Handeln, was nicht unmittelbar mit dem Zuspruch des Evangeliums zu tun habe, gehöre nicht zum geistlichen Regiment (vgl. Barth 2009: 441f). Insofern Gottes Wort gepredigt oder die Sakramente gefeiert werden, gehöre die „Ecclesia“ zum Regiment Gottes. Allerdings betreffe dies, so Barth, weniger das Priestertum aller Gläubigen, denn die Bischöfe und Prediger selbst (vgl. Barth 2009: 442). Die Kirche, begriffen als Rechts- und Ordnungsgefüge, fungiere als Wurzel des sittlichen Gemeinschaftslebens, welches sie von Geschlecht zu Geschlecht weitergebe (vgl. Maurer 1970: 29f). Das Predigeramt habe zu der Erhaltung des öffentlichen Friedens beizutragen, indem die Geistlichkeit der Obrigkeit unsachgemäßes Verhalten vorhalte und ins Gewissen rede, betont Barth, der von einer politischen Predigt bei Luther spricht (vgl. Barth 2009: 449). Religion fungiere aber auch als Erzieher des Volkes und trage damit zu der konfessionellen Konsolidierung des Territoriums und letzten Endes zu politischer

Stabilität bei, ergänzt Kibe (vgl. Kibe 1996: 178). Das Verhältnis der einzelnen Stände zueinander ist wiederum durch eine strikte Trennung charakterisiert:

„Aber dahin arbeiten wir, daß sie nicht in einander gemengt werden [...] Wenn das weltliche Regiment mit dem Hausstande vermischt wird, so entsteht Hurerei und andere abscheuliche Schandthaten. Wenn der Hausstand mit dem weltlichen Regiment vermischt wird, so entstehen Tyranneien. Wenn er mit der Kirche vermischt wird, so entstehen Ketzereien. Kurz, wenn diese mit einander vermischt werden, dann hat der Teufel sein Werk“ (W² 6, 171f).

Eine Vermischung der auf Gottes Ordnung zurückzuführenden Stände käme einem Chaos und Verderben gleich. Das weltliche Regiment wäre faktisch aufgelöst und entspräche wohl dem, von Satan regierten, weltlichen Reich. Der wesentliche Unterschied zu einer antiken Ordnung, wie beispielsweise der Platons, besteht darin, dass die „oeconomia“ / Nährstand nicht nur dient, sondern gleichsam Empfänger von Diensten ist. Wenn man so will, liegt zwischen den Ständen eine Symbiose vor. So hat die Obrigkeit gemäß ihren Aufgaben die „oeconomia“ sowie die „Ecclesia“ zu schützen. Letztere wiederum bewahrt das sittliche Gemeinschaftsleben in der institutionellen Ausprägung und lehrt das Evangelium in der geistlichen Variante. Beide Stände sind auf die Versorgung in Form von Nahrung und Nachwuchs durch die „oeconomia“ angewiesen.

Zwar sind alle Stände säuberlich voneinander getrennt, dennoch handelt es sich nicht um eine Art von Kastensystem. Jeder Christ gehöre allen drei Ständen an. Maurer betont, in der „politia“ seien Obrigkeiten und Untertanen vereint. Ein jeder wiederum komme aus der „oeconomia“ und sei als Christ gleichzeitig in der „Ecclesia“ (vgl. Maurer 1970: 5). Barth ergänzt, dass ein Christ zwar allen drei Ständen angehöre, dennoch müsse er sich aufgrund des Berufes für einen der Stände in besonderer Weise verantworten (vgl. Barth 2009: 448). Neben den drei Ständen gibt es noch den allen übergeordneten christlichen Stand, der die einzelnen Stände miteinander verbindet:

„Der Glaube und christliche Stand ist so frei Ding, daß er an keinen Stand verbunden ist, sondern ist über alle Stände, in allen Ständen, und durch alle Stände. Darum keine Noth ist, daß du irgendeinen Stand annehmst oder verlassest, daß du selig werdest; sondern in welchem Stande dich das Evangelium und der Glaube findet, da kannst du inne bleiben und selig werden“ (W² 8, 1066).

Seelenheil hängt also nicht mit dem sozialen Stand, sondern mit dem Glauben zusammen. Demnach sind vor Gott alle Menschen gleich. Diese Aussage passt nahtlos in das theologische Konstrukt von Gesetz und Evangelium. Allerdings spricht sich Luther gleichsam für eine starre irdische politische Ordnung, basierend auf Obrigkeiten und Untertanen, aus. Mit der Reformation verlor die Geistlichkeit ihre Macht und unterstand nunmehr als Untertan den Fürsten, wenngleich sie beratend tätig sein solle. Maurer sieht hierin einen Mechanismus gegen politischen Umsturz (vgl. Maurer 1970: 26). In der Tat ergibt die These vor dem

Hintergrund von Bauernkrieg, als Chaos stiftendes Ereignis, und weltlichen Ambitionen der Bischöfe Sinn.

Soweit zu dem von Luther gezeichneten biblischen Idealbild. Da nun die wenigsten Menschen, wie an anderer Stelle beschrieben, wahre Christen seien, steht der Theorie auch immer eine Realität gegenüber, die in diesem Falle stark von der Konzeption abwich. Neben den von Gott eingesetzten Ständen existierten noch fernab der göttlichen Ordnung von dem Menschen etablierte Stände:

„[...] und welche außerhalb dieser drei Stände leben, dieselben leben in selbsterwähltem Stande, welchen Gott in allen Propheten verworfen und verdammt hat“ (W² 1, 1394).

Vor allem meinte Luther damit die katholische Kirche, also den Papst und seine Anhänger. In dem Zusammenhang mit den Ständen fällt die auf den Papst bezogene Bezeichnung „öffentlicher Feind und Verfolger“ der Stände (vgl. WA 39 II, 44). Analog der christlichen Freiheit, der Papst und katholische Kirche entgegenwirkten, bedarf es auch in diesem Falle, um das Übel zu überwinden, der politischen Freiheit von Rom. Bayer verweist zudem auf die dem Mönchtum immanente Abkehr von der Welt, womit eine Verachtung der „politia“ und „oeconomia“ einherginge, die Luther ebenfalls bei den Schwärmern⁶⁰ kritisierte. Daher betrachte er seine Theologie als eine Mittelbahn und wollte seine Feinde zur Rechten und zur Linken stürzen (vgl. Bayer 2004: 128):

„Wjr aber gehen auff der mittel ban und sagen, Es gillt widder gepietens noch verpietens, widder zur rechten noch zur linken [...]“ (WA 18, 112).

Innerhalb des christlichen Glaubens begriff sich Luther selbst als gemäßigt und sah die gegen die Ständelehre handelnden Extreme zu seiner Rechten und Linken. Es wäre falsch, in diesem Zusammenhang „Rechte“ und „Linke“ als politische Aussage deuten zu wollen. Dazu aber an späterer Stelle mehr. Derweil von vordergründigem Interesse ist zunächst die von den menschlichen Ständen ausgehende Gefahr für das Gesamtkonstrukt. Derartige Gruppierungen sind nach seiner Theorie weder Gottes Reich noch Regiment zuzurechnen und damit vollends in dem weltlichen Reich, wo sie allerdings durch ihr Wirken das weltliche Regiment außer Kraft zu setzen versuchen. Daraus resultiert nun wiederum die Pflicht der Obrigkeit, für Recht und Ordnung einzutreten.⁶¹

⁶⁰ Begriffserklärung siehe 4.2.

⁶¹ Auch der Türke kenne die drei Stände, urteilte der Reformator (vgl. Maurer 1970: 29). Allerdings seien die Lebensbereiche nicht in dem von Gott gewollten Zustand. Christen seien zwar geduldet, dürften aber die christliche Wahrheit im Islam nicht verbreiten. Der „oeconomia“, im speziellen der Ehe, fehle die Monogamie. Die „politia“ verfehle ihr Ziel, da gänzlich auf expansives Streben hin ausgerichtet, fasst Schwarz knapp zusammen (vgl. Schwarz 1984: 84). „Ecclesia“ und „oeconomia“ einmal außen vorgelassen, da es sich bei dem Osmanischen Reich um ein nicht im christlichen Abendland liegendes Imperium handelte. Daher liegt mehr eine Bestandsaufnahme oder Anklage

Angesichts der, wenngleich nur knapp dargelegten, Konfliktpotentiale lassen sich Verbindungslinien zu der übergeordneten Thematik ziehen. Denn nach Meinung Luthers steht nichts weniger als Gottes Schöpfungsordnung, die in diesem Fall seiner Auslegung entspricht, auf dem Spiel. Daher fiel im Sinne des „usus politicus“ der Obrigkeit eine doppelte Funktion zu. Einerseits als Bewahrer der Ordnung, andererseits als Verbreiter und Schutzherr des Evangeliums.

3.3.3 Vereinbarkeit beider Lehren

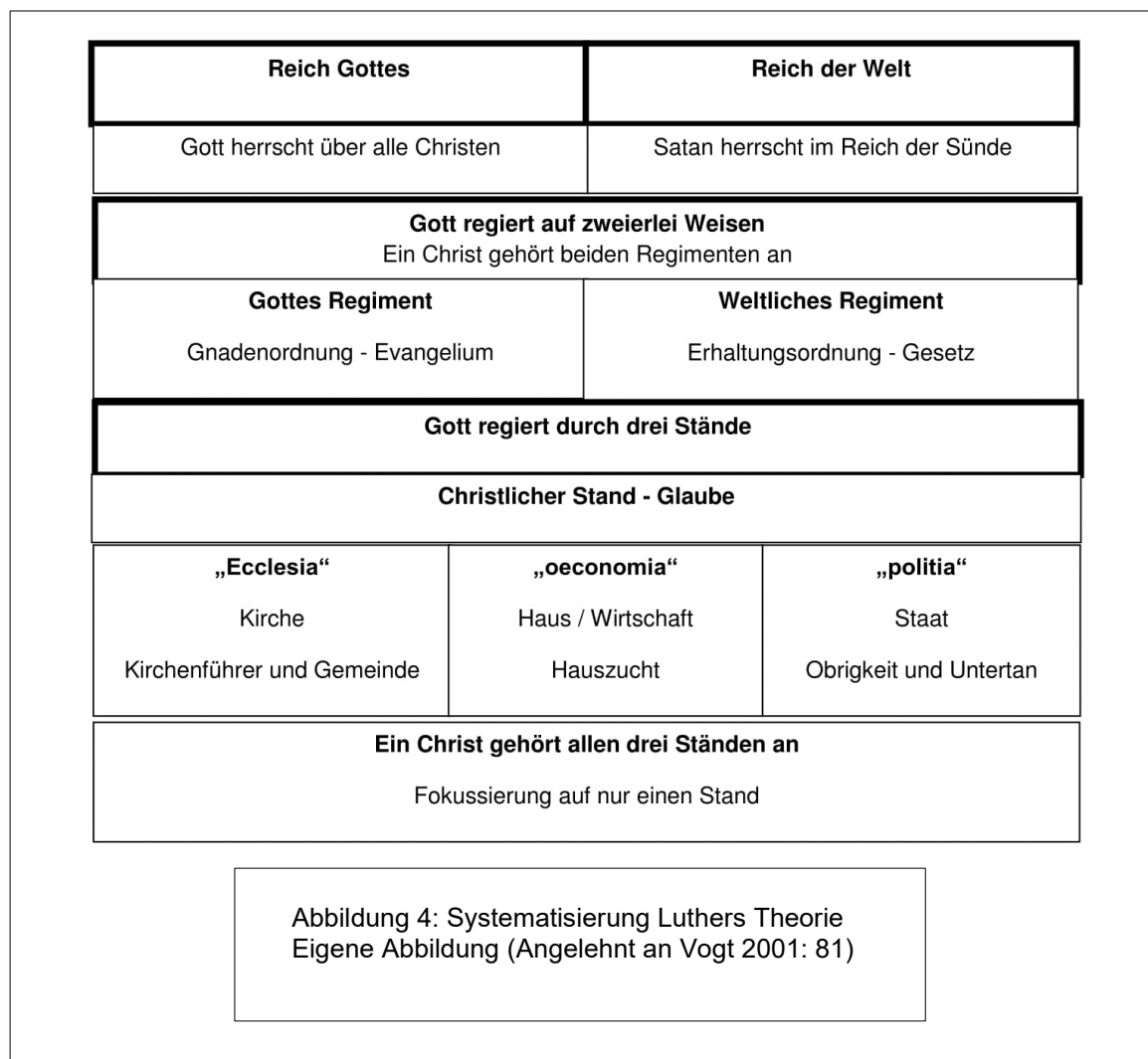
Nach der Darlegung der beiden Lehren stellt sich die Frage der Vereinbarkeit. In der Forschungsliteratur gibt es diesbezüglich die verschiedensten Herangehensweisen, was die Komplexität der Sache andeutet. Manns verwies bereits 1984 darauf, dass die beiden Konzeptionen zu den umstrittensten sowie schwierigsten Teilen der modernen Lutherforschung zählten (vgl. Manns 1984: 3).⁶² Bayer beispielsweise beruft sich auf eine Selbsteinschätzung Luthers, nachdem die Drei-Stände-Lehre von größerem Gewicht als die Zwei-Regimente-Lehre sein solle, da letztere nicht in summarischen und testamentarischen Texten erscheine (vgl. Bayer 2004: 295). Allerdings findet hier weniger eine Berufung auf die Wittenberger Autorität denn eine von Bayer ausgehende Gewichtung statt. In aller Kürze: Die Drei-Stände-Lehre, so die Meinung Bayers, umfasse die Zwei-Regimente-Lehre (vgl. Bayer 2004: 295). Manns wiederum kommt zu dem Schluss, die theologische Interpretation der Drei-Stände-Lehre und die Deutung der Beziehung zu der Zwei-Regimente-Lehre wirke gezwungen und künstlich (vgl. Manns 1984: 23). Vogt allerdings verweist auf die Möglichkeit, die Drei-Stände-Lehre im Rahmen der Zwei-Regimente-Lehre zu verstehen, wie dies Obermann tue (vgl. Vogt 2001: 78). Ferner gibt er mit einer Zitierung Luthers (vgl. W² 13 I, 1084) sehr überzeugende Belege, dass die Stände unter das weltliche Regiment fielen. Er selbst vertritt allerdings die Ansicht, dass beide Lehren an vielen Stellen einfach nebeneinanderstünden und explizite Überschneidungen rar wären (vgl. Vogt 2001: 79). Barth äußert die These, die Zwei-Regimente-Lehre greife in die Drei-Stände-Lehre ein. Er teilt, mit der Bemerkung „am meisten leuchte ein“, eine auf Suda zurückgehende Position, der wiederum die Lehre der Zwei Regimente als politische Theorie und die der drei Stände im Sinne einer

vor, denn die christliche Obrigkeit, die immerhin Ehebruch mit dem Tode strafen solle, kann nicht eingreifen. Bleibt die mehr als ernst zu nehmende Gefahr der überaus erfolgreichen Expansionspolitik, die wiederum das christliche Abendland direkt betrifft. In diesem Zusammenhang bedarf es nun die gegen einen äußeren Feind gerichtete schützende Hand der „politia“.

⁶² Leppin bekräftigt 2016 die Aussage speziell für das Obrigkeitsverständnis nochmals (vgl. Leppin 2016a: 45).

Predigt für den Christenmenschen verstanden wissen will (vgl. Barth 2009: 444). Eine wirklich gefestigte Position gibt es also auch in der aktuellen Lutherforschung nicht.

Gründe dafür könnten, neben der nur zaghaft stattfindenden Forschung zu der Drei-Stände-Lehre, die von Luther synonym verwendeten Ausdrücke von „Reich“, „Regiment“ etc. sowie die Tatsache, dass dieser kein systematischer Theologe war, sein. Seine Arbeiten haben keinen durchgängigen roten Faden, sind an manchen Stellen gar widersprüchlich, was für den Forscher zu erheblichen Verständnisproblemen, gepaart mit dem Risiko einer Überinterpretation, führt. Ohne jetzt speziell die einzelnen Ausrichtungen diskutieren zu wollen, folgt der Versuch, basierend auf den Annahmen von Vogt und Barth, einer Verbindung beider Konzeptionen. Das Schaubild 4 entstammt im Wesentlichen Vogt 2001, wurde aber vom Verfasser stark vereinfacht und um weitere Aspekte ergänzt.



Vogt äußert selbst, dass Luther keine solche Systematisierung vornahm, weshalb es sich lediglich um einen Versuch handele, die Verbindungslinien zu skizzieren. Darüber hinaus betont er, dass es an manchen Stellen harte Schnitte gebe, an anderen Stellen dagegen fließende Übergänge (vgl. Vogt 2001: 79).

Ausgangspunkt stellen die zwei Reiche dar. Dabei handelt es sich um das Reich Gottes, dem alle Christen angehören, sowie dem von Satan regierten Reich der Welt, dem die Mehrheit der in Sünde lebenden Menschen angehört. Gott setzte im Kampf gegen den Satan die beiden Regimenter ein: zu seiner Rechten das geistliche Regiment, zu seiner Linken das weltliche Regiment. Ersteres, verstanden als „Gnadenordnung“, erkennt der Christ nur im Glauben, also durch das Evangelium. Charakteristikum des weltlichen Regiments, der „Erhaltungsordnung“, ist dagegen das Gesetz in seiner doppelten Funktion als „usus theologicus“ und „usus politicus“. Es soll den sündigen Menschen brechen, um ihn dann über das Evangelium zu Christus zu führen. Darüber hinaus umfasst das Gesetz noch die politische Komponente. Bei der von Gott eingesetzten Obrigkeit handelt es sich um ein Amt. Die Aufgabe der Fürsten besteht darin, den weltlichen Frieden zu gewährleisten und die irdische Ordnung zu erhalten.

Aufgrund seiner Doppelnatur als Sünder und Wiedergeborener sowie aus der Nächstenliebe heraus lebt der Christenmensch unter beiden Regimenten. In dem geistlich verstandenen Regiment Gottes findet sich durch die Entbindung von Werken die christliche Freiheit als Gnadenakt. Im weltlichen Regiment dagegen herrscht eine strikte Hörigkeit gegenüber der Obrigkeit, sofern diese nicht gegen Gottes Willen verstößt. Allerdings gehört dem weltlichen Regiment noch wesentlich mehr, nämlich alles, was nicht direkt mit dem Seelenheil zu tun hat, an. Aus dieser Differenzierung wiederum ergeben sich die drei von Gott eingesetzten Stände bzw. der allem übergeordnete Christenstand, also der Glaube. Ein Christ wiederum gehört allen drei Ständen an. Die „Ecclesia“ zählt mit Predigt und Sakrament zu dem geistlichen Regiment und im Sinne der institutionellen Kirche zu dem weltlichen Regiment. Aufgrund der Vielzahl von inneren und äußeren Bedrohungen gilt es, sowohl die Ordnung als Ganzes wie auch das Evangelium im Speziellen zu schützen. Daher bedarf es, mittels des weltlichen Schwertes, einer politischen Freiheit von Rom, verstanden als selbst-erwählter Stand, sowie eines entschiedenen Vorgehens gegen jedweden Widerstand. Für Luther geht es hierbei um das Seelenheil der Christenheit, die sich in einem Kampf zwischen Gott und Satan befindet. Vor diesem Hintergrund kommt auch die enorme Bedeutung der Obrigkeit bzw. des Schwertamtes zum Tragen.

Anhand des Schaubildes sollte nochmals deutlich geworden sein, dass Luther zwar politische Schriften verfasste und die Theologen dezidiert dazu anhielt, die Obrigkeit beratend zu unterstützen, seine komplette Argumentation aber auf biblischem Fundament, insbesondere vor dem Hintergrund von Gesetz und Evangelium, fußt. Im gewissen Rahmen liegen

auch sozialtheoretische Annahmen zugrunde. Eine sehr gelungene kritische Würdigung der gesamten Thematik findet sich bei Barth 2009: 450ff. Allerdings wäre eine Darstellung im Rahmen des Forschungsprojektes zu weitgreifend, da es nicht um die Schwachstellen bzw. Stärken in Luthers Denken gehen soll, sondern die Darlegung der sich aus dem theologischen Konstrukt ergebenden Folgen im Umgang mit den „Feinden des Evangeliums“.

3.4 Von der Theorie in die Praxis: Die Umsetzung der reformatorischen Lehre

Im Rekurs auf die im Unterkapitel 3.3.1 angesprochene Verortung der Stellung Luthers als Empfänger der fürstlichen Toleranz, gilt es zu sagen, dass Kurfürst Friedrich der Weise, sein Schutzherr, zeitlebens Katholik war und dennoch das Schaffen seines Professors und dessen Anhänger billigte. Die innige Fürsprache in Worms oder die Schutzhaft auf der Wartburg seien an dieser Stelle Zeugnis genug. Eine der herausgearbeiteten Charakteristika der frühen Reformationsphase besteht also darin, dass Luther aufgrund der Machtasymmetrie lediglich als Adressat der fürstlichen Duldungspolitik auftrat.

Dass diese nicht aus reiner Nächstenliebe hervorging, soll der vorliegende Abschnitt zeigen. Der Titel des 2015 von Schmidt verfassten Aufsatzes *Luthers verführerisches Angebot: Gehorsam und Kirchenregiment* deutet schon die Möglichkeit eines enormen Machtzuwachses der Territorialfürsten, aufbauend auf dem theoretischen Konstrukt des Wittenbergers, an. Ähnlich argumentierte schon Diwald 1982 (vgl. Diwald 1982: 282).

Vor 1525 war die Zahl der Fürsten, die eine prolutherische Haltung vertraten, sehr gering. Es handelte sich um den sächsischen Mitregenten Herzog Johann den Beständigen⁶³ und dessen Sohn Johann Friedrich, die beide bereits bei den Weimarer Predigten anwesend waren, sowie den Kleinfürsten aus dem Hause Anhalt und Mansfeld, den Landgrafen Philipp von Hessen und den Herzog Ernst von Braunschweig-Lüneburg (vgl. Wolgast 1998a: 424). Die Reformation zeichnete sich nach 1525, dem Todesjahr Friedrich des Weisen, durch einschneidende politische, ökonomische und ideologische Veränderungen aus, die vorrangig auf die Initiative der Territorialfürsten zurückgingen (vgl. Bauer 1986: 237). Das 1526 zwischen der Landgrafschaft Hessen und Kursachsen geschlossene „Torgauer Bündnis“ diente der Verteidigung des Evangeliums.⁶⁴ Mit großem Gefolge zogen Landgraf Phi-

⁶³ Der Beiname geht auf Äußerungen Luthers zurück und beschreibt die Verdienste des Herrschers für die evangelische Lehre (vgl. Wartenberg 1983: 169).

⁶⁴ Gemessen an den Einnahmen in den 1530er Jahren, die sich auf 85.000 Gulden beliefen, zählte die Landgrafschaft Hessen zu den wohlhabendsten Territorien im Reich (vgl. Schirmer 2016: 140). Die von den Ernestiner in diesem Zeitraum getätigten Ausgaben, wie schon unter 2.5 dargelegt,

lipp von Hessen und der sächsische Kurfürst 1526 zum Speyrer Reichstag. Beide Reichstagsdelegationen trugen als symbolischen Akt einheitliche, mit der Abkürzung des Bibelverses Jesaja 40,8 „VDMIAE“ (VERBUM DEI MANET IN AETERNUM), zu Deutsch „Gottes Wort bleibt in Ewigkeit“, verzierte Kleidung (vgl. Schäufele 2016: 252). Gegen den ausdrücklichen Wunsch des abwesenden Kaisers, den sein ungeschickt und provozierend vorgehender Bruder, Erzherzog Ferdinand, seinerseits Stadthalter im Reich, vertrat, trafen die Reichsfürsten einen außergewöhnlichen Beschluss (vgl. Schmidt 2016a: 22). Der Reichstagsabschied von Speyer 1526 besagte, dass ein jeder Reichsstand bis zu der Abhaltung einer Nationalversammlung oder eines Konzils nach eigenem Gewissen über die Religion befinden könne:

„[...] für sich also zu leben, zu regieren und zu halten, wie ein jeder solches gegen Gott, und käyserl. Majestät hoffet und vertraut zu verantworten“ (Neue und vollständige Sammlung der Reichsabschiede II, 1747, 274 §4).

Leppin verweist zu Recht darauf, dass diese Formel alles andere als eindeutig sei. Handelte es sich um eine Warnung oder um die gesetzliche Grundlage für die Schaffung einer evangelischen Reichskirche? Der dissimulierende Charakter gab den Reichsständen die Möglichkeit der unterschiedlichen Interpretation (vgl. Leppin 2006b: 266f). Aufbauend auf der vertraglichen Übereinkunft übernahmen die Reichsstände als Corpus nun das Regiment im Reichs-Staat und über den Glauben ihrer Untertanen in den jeweiligen Territorien (vgl. Schmidt 2015: 209). Damit wurde das *Wormser Edikt* de jure und de facto per Reichsbeschluss außer Kraft gesetzt. Allerdings führte die Entscheidung nicht zu der von Luther geforderten Gewissensfreiheit für den Einzelnen. Denn nun entschieden die Obrigkeiten zentral über den Glauben der Untertanen.

Kohnle vertritt die Auffassung, dass nicht dem Beschluss von Speyer, sondern dem Herrscherwechsel die eigentliche Bedeutung zukomme. Nach dem Tod Friedrichs des Weisen 1525 fiel seinem Bruder Johann, einem Anhänger des evangelischen Glaubens, die Kurwürde zu (vgl. Kohnle 2014: 14). Dieser rief im selben Jahr, vor seiner Übersiedlung nach Torgau, alle Prediger des Weimarer Amtes in die Schlosskirche und verfügte, fortan dürfe nur noch lutherisch gepredigt werden (vgl. Bauer / Blaha 2016: 36). Damit galt Weimar als gelungenes Beispiel der Etablierung des Kirchenregiments durch die Obrigkeit, resümieren Bauer und Blaha (vgl. Bauer / Blaha 2016: 36). Beide Ereignisse begünstigten, unabhängig der Gewichtung, die politische Umsetzung der Reformation enorm. Kurfürst Johann ent-

beliefen sich auf 181.000 Gulden. Damit war Kursachsen aufgrund der Kurwürde nicht nur politisch, sondern auch wirtschaftlich gewichtiger als Hessen, woraus wiederum die Führungsrolle in der Reformation resultierte.

schied sich schon vor seinem Regierungsantritt 1525 für die lutherische Prägung der Reformation.⁶⁵ Der Bauernkrieg beeinflusste die Meinung des damaligen Herzogs hinsichtlich der Beurteilung einzelner reformatorischer Strömungen nachhaltig. Luther und Johann waren sich darin einig, dass ein Fortgang der Reformation nur stattfinden könne, wenn radikale, die bestehende Ordnung gefährdende Gruppen ausgeschaltet werden würden (vgl. Wartenberg 1983: 175). Bauer argumentiert, dass die praktische Umsetzung der reformatorisch-theologischen Positionen erst nach 1525 (nach dem Tod Friedrich des Weisen) systematisch und nach 1527 (nach dem Speyrer Reichstagsabschied) flächendeckend begann. Bis 1525 gab es nur lokale Zentren der Reformation. Nun folgte eine staatliche Neuordnung bzw. Umgestaltung des Kirchenwesens und damit die Geburt der lutherischen Landeskirche (vgl. Bauer 1997: 115). Die Obrigkeit ging dazu über, die Reformation zu nutzen, um schrittweise ihre eigenen Interessen und Machtansprüche geltend zu machen. Eine gewichtige Bedeutung fällt dabei der ernestinischen Landesherrschaft und der von ihr durchgeführten Visitationsbewegung zu (vgl. Bauer 2014: 219).⁶⁶ Schmidt spricht von einer Instrumentalisierung der Reformation seitens der Reichsstände, die mit dem Speyerer Reichstagsabschied von 1526 einherging (vgl. Schmidt 2014a: 271, 2016c: 74). Kursachsen übernahm die Führung im reformatorischen Prozess und schaltete die katholische Kirche als einflussreichen Feudalherren aus. Es folgte eine Überführung von Kirchengütern in die staatliche Verwaltung.⁶⁷ Fortan dominierte die in weiten Teilen von Luther beeinflusste Ideologie des Kurfürsten (vgl. Bauer 1985: 35ff).

Bei der von Melanchthon 1527/28 verfassten Schrift *Unterricht der Visitatoren* handelte es sich um ein Gemeinschaftsprojekt, was nochmals die enge politische Verzahnung zwischen dem Kurfürsten Johann und dessen Räten sowie den Wittenberger Theologen hervorhebt. Der Abhandlung ging ein landesherrlich angeordneter Visitationsversuch voraus, der den desolaten Zustand der Gemeinden aufzeigte. Der Text diente als Instrument für eine lan-

⁶⁵ Bereits 1523 stellten Herzog Johann, sein Sohn sowie der Kanzler Brück (1483-1557) und die Räte die Weichen für die Umsetzung der reformatorischen Inhalte in den Thüringer Gebieten. Die pro-reformatorische Einstellung des Herzogs kommt auch darin zum Ausdruck, dass die Mehrzahl seiner Berater und Räte dem reformatorischen Anliegen aufgeschlossen gegenüberstanden (vgl. Bauer 2016: 69, 2016b: 34). Daher verwundert es auch kaum, dass in Wittenberg zu Tische eine Lobpreisung auf den Tatendrang der Weimarer erfolgte: „Ey, wenn wir Hertzog Hansen hetten, wers fein“ (WA Tr 1, 393)! Bauer spricht von der sogenannten „Weimarer Reformation“ (vgl. Bauer 2016: 71).

⁶⁶ Mittels der Visitationen überprüfte man die Tauglichkeit der Geistlichen für die evangelische Predigt. Für untauglich befundene Pfarrer mussten ihr Amt aufgeben. Ferner kam es zu einer Inventarisierung des Kirchenguts (vgl. Wolgast 1998a: 429). Die Visitationen erwiesen sich als Erfolgsmodell und blieben für die kommenden 400 Jahre ein entscheidendes herrschaftspolitisches Instrument der Ernestiner (vgl. Bauer / Blaha 2016: 38).

⁶⁷ Die Fürsten konnten durch die Neuverteilung der Kirchengüter den eigenen Besitzstand stark steigern und die Grundlagen der landesherrlichen Machtausübung immens verstärken (vgl. Oehming 1986: 232).

desweite Neuordnung des Kirchenwesens in Kursachsen (vgl. Beyer 2014: 4) und war eindeutig an die theologischen Grundsätze der Wittenberger Reformation gebunden (vgl. Wurzel et al. 2014: 151). Damit gab es fortan eine offizielle Linie der Reformation in den ernestinischen Besitzungen.⁶⁸ Allerdings soll nicht die Ausgestaltung der Ordnung selbst, sondern das von Luther verfasste Vorwort im Vordergrund der Betrachtung stehen. Schmidt vertritt die Position, dass es ihm primär darum ginge, mittels der Visitationen die Glaubenseinheit innerhalb des Territoriums durchzusetzen, weshalb es die Pfarrer und Geistlichen auf den neuen Glauben einzuschwören gelte. Da die Bischöfe dazu offenkundig nicht in der Lage wären, Schmidt weiter, wandte sich der Reformator direkt an die Obrigkeit (vgl. Schmidt 2015: 210):

„Da wir das Gewisse dem Ungewissen vorziehen wollen und uns an das Amt der Liebe (welches allen Christen gemeinsam und geboten ist) gehalten, und sind an den Kurfürsten zu Sachsen, als den Landesfürsten und unsere gewisse, von Gott verordnete weltliche Obrigkeit mit der demütigen Bitte herangetreten, daß Se. Kurfürstl. Gnaden aus christlicher Liebe (da sie es nach weltlicher Obrigkeit nicht schuldig sind), und um Gottes Willen, dem Evangelium zu gut und den elenden Christen in Sr. Kurfürstl. Gnaden Landen zu Nutz und Heil, gnädiglich etliche tüchtige Personen zu solchem Amt auffordert und verordnen wollen. [...] Gott gebe, daß es ein seliges Vorbild sei und werde, allen anderen deutschen Fürsten furchtbarlich nachzutun, welches auch Christus zuletzt reichlich vergelten wird“ (WA 26, 197f).

Rekurrierend auf die Liebe bittet er den Kurfürsten, die Zustände in den ernestinischen Besitzungen im Sinne der rechten Lehre zu ordnen. Er solle tüchtige Männer festlegen, die der bevorstehenden Aufgabe gewachsen seien und freilich im Dienste des wahren Glaubens stünden. Getreu dem Motto „Der Zweck heiligt die Mittel“ vereinigte Luther geistliches und weltliches Regiment in der Person des Fürsten. Gleichzeitig richtete sich der Aufruf zum aktiven Handeln an alle Obrigkeiten im Reich. Was sich genau dahinter verbarg, kommt in einer späteren Schrift zum Ausdruck. 1542 konkretisiert er diesen Passus nochmals und sprach dezidiert von dem Fürsten als einem „Notbischof“, der aus christlicher Nächstenliebe heraus agiere:

„Mussen doch unsere weltlichen herrschafften jtz Not Bischove sein und uns Pfarherr und Prediger (Nach dem der Bapst un sein Rotte nicht dazu, sondern da wider thut) schützen und helfen, das wir predigen, Kirchen und Schulen dienen können [...]“ (WA 53, 255).

Auch wenn die entscheidende Begrifflichkeit erst später auftauchte, beschreibt sie lediglich ein 1528 eingeführtes Prinzip genauer. Die Obrigkeit fungierte nun als weltliche und geistliche Instanz. Allerdings hatte dies die Vermischung der Stände zur Folge, da „Ecclesia“,

⁶⁸ Ende März 1528 gab es 750 Exemplare der Schrift (Druckort Wittenberg). Weitere Druckauflagen erschienen im selben Jahr in Marburg, Nürnberg, Erfurt, Zwickau und Magdeburg. Die überregionale Ausstrahlung der kursächsischen Visitationen wird daran deutlich (vgl. Bauer 2014: 232).

zumindest in der institutionellen dem weltlichen Regiment zugehörigen Variante, und „politia“ in der Person des Fürsten aufgingen. Nach Luthers eigenen Aussagen seien die Stände von ewiger Dauer und bedürften einer strikten Trennung, da sonst die Ordnung als Ganzes gefährdet sei. Mit der Etablierung der Obrigkeit als Notbischof führte er jedoch einen willentlichen Bruch mit der eigenen Lehre herbei. Der Christ müsse in der Theorie aus Liebe, sofern es seiner bedürfe, ein weltliches Amt ergreifen. Nun aber bittet Luther den Fürsten, bereits Inhaber eines politischen Amtes, gleichsam basierend auf dem Postulat der Liebe, ein geistliches Amt, wenngleich aus der „Not“ heraus, zu übernehmen. Eine solche Inkonsistenz begründet der Theologieprofessor ganz pragmatisch mit der Schutzfunktion der Obrigkeit sowie der mangelnden Begabung der eigentlichen geistlichen Vertreter.

Der neu etablierte und auf Linie gebrachte Pfarrstand übte neben der geistlichen Betreuung auch eine politische Beeinflussung, die freilich im Sinne des Landesherrn war, auf die lokale Bevölkerung aus.⁶⁹ Schmidt spricht in diesem Kontext gar von einem zweiten Beamtenstand, dem eine wichtige Rolle bei der Stabilisierung der Landesherrschaft zufiel (vgl. Schmidt 1982: 149ff). Luther äußerte sich auch bezüglich der Handhabung von Pfarrern, die sich der neuen Kirchenordnung widersetzen:

„Wo aber etliche sich mutwillig ihr widersetzen würden [der Visitation], und ohne guten Grund etwas Besonderes machen wollten [...]: müssen wir dieselbigen sich von uns, wie die Spreu von der Tenne, trennen lassen [...]. Denn obwohl Sr. Kurfürstl. Gnaden zu lehren und geistig zu regieren nicht befohlen ist, so sind sie als weltliche Obrigkeit doch schuldig, darauf zu achten, daß nicht Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich unter den Untertanen erheben [...]“ (WA 26, 200).

Unruhestifter galt es aus dem Gebiet der (entstehenden) Landeskirche mittels kurfürstlichen Mandats zu entfernen, um den Frieden aufrechtzuerhalten. Die Begriffe „Rotten“ und „Aufruhr“ beschreiben und verurteilen, neben der katholischen Lehre, auch die von der offiziellen Dogmatik abweichenden Reformbestrebungen. Nach der ersten landesweiten Visitation in Kursachsen galten etwa 68% der überprüften Geistlichen als geeignet und ca. 26% als untauglich. 40% der als untauglich befundenen Geistlichen wurden abgelöst (vgl. Blaha 2016: 143f).

Neben der politischen Beeinflussung fungierten die Pfarrer auch als Erzieher in puncto des rechten Glaubens. Aus der Perspektive der Drei-Stände-Lehre betrachtet, handelt es sich um die erzieherische Funktion der „Ecclesia“ über die „oeconomia“. Dabei kam der Predigt größte Bedeutung zu. Eine weitere, von den Wittenbergern geschaffene Institution war das

⁶⁹ Mit der Schaffung von sogenannten Konsistorien begann die Institutionalisierung der neuen Lehre. Bei einem Konsistorium handelte es sich um eine Behörde, welche direkt dem Fürsten unterstand. Ihm wurde die Leitung und Aufsicht über die Pfarrer und Superintendenten übertragen (vgl. Schubert 2005: 45).

sogenannte Abendmahlsverhör. Dabei handelte es sich, verstanden als Mittel der Glaubensausbildung, um eine persönliche Befragung bezüglich des Lebenswandels vor dem Abendmahl. Bei Bekennen von Lastern, wie z.B. Ehebruch, Trunksucht oder Wucher, folgte der Ausschluss von dem Abendmahl. Bereits 1525 erging eine Institutionalisierung der Praktik mittels eines Formulars, bestehend aus fünf Fragen (vgl. Schwarz 1990:114ff). Im Rahmen der Visitationsordnungen von 1528/29 folgte der Ausbau zu einer Art von Privatbeichte, die das Ziel verfolgte, dem Gemeindemitglied die eigene Sündhaftigkeit aufzuzeigen (vgl. Schwarz 1990: 118). Schwarz fragt zu Recht, ob es sich hierbei lediglich um die seelsorgerische Verantwortung der Reformatoren handele oder eine großangelegte Volks-erziehung stattfände (vgl. Schwarz 1990: 119). Für ersteres jedenfalls spräche das „usus theologicus“, welches den Menschen brechen soll, um ihn in die Arme Gottes zu treiben. Die neue Form der Beichte zielte auf die Darstellung des Menschen als Sünder und der damit einhergehenden Unzulänglichkeit ab.

Auch die zweite Annahme liegt auf der Hand. Die Reformation, als theologische Neuorientierung verstanden, bedarf freilich einer Umerziehung des Volkes. Darin gleicht die Bewegung jeder anderen Ideologie. In diesem Zusammenhang lässt sich auch die starke politische Komponente in Luthers Predigt sowie die Agitation gegen Rom erklären. Sladeczek bekräftigt dies, wenn er zu dem Ergebnis kommt, die Visitationen ermöglichten die moralische Kontrolle der Gesellschaft (vgl. Sladeczek 2016: 44).

Die doppelte Herrschaftsgewalt der Fürsten widersprach der Theorie der Zwei-Regimente-Lehre eindeutig. Im Gegensatz zu Luthers Intentionen differenzierten diese nämlich gerade nicht zwischen den Pflichten als weltliche Herrscher und demjenigen, was aus christlicher Liebe gegenüber der Kirche zu tun war. Mit der Etablierung der Landeskirche entschied die Obrigkeit über den Glauben der Untertanen und hebelte die Freiheit des Gewissens aus. Das landesherrliche Kirchenregiment festigte sich, trotz des Widerstandes von Kaiser und der Mehrheit der Reichsstände, denkbar schnell. Die Begründung hierfür lag wiederum in der verfassungsrechtlichen Ausgestaltung des Reichs-Staates als komplexes Mehrebenen-gefüge (vgl. Schmidt 2015: 209ff). Damit liegt, hierin Schmidt folgend, eine Instrumentalisierung der Reformation seitens der Obrigkeit vor. Die im wissenschaftlichen Diskurs etablierte Begrifflichkeit „Fürstenreformation“⁷⁰ unterstreicht dies nochmals.

Vor dem Hintergrund des Landfriedens und der verfassungsrechtlichen Ordnung des Alten Reiches nutzten Protestanten und Katholiken zunehmend die 1495 geschaffenen rechtlichen Instrumentarien, um den Frieden zu wahren. Dabei kam den Parteien gemäß den getroffenen Statuten eine rechtliche Beilegung des Streites, ohne bereits eine Entscheidung in der Sache selbst zu treffen, zugute. In religiösen Belangen bestand die Möglichkeit,

⁷⁰ Leppin verweist auf die in der Forschung eindeutige Position, dass die Reformation ohne die Fürsten kaum durchsetzbar gewesen wäre (vgl. Leppin 2016a: 77).

den Friedenserhalt als säkulare Angelegenheit von der religiösen Wahrheitsfrage zu trennen (vgl. Carl 2008: 497). Ein gutes Beispiel stellen die Ereignisse von 1529 dar. Karl V., erneut vertreten durch seinen Bruder, sowie die katholische Mehrheit der Reichsstände forderten auf dem Reichstag zu Speyer eine Aufhebung der 1526 getroffenen Beschlüsse. Daraufhin überreichten fünf Luther wohlgesonnene Fürsten sowie 14 Reichsstädte dem Kaiser eine „Protestation“, woraus sich der bis heute gängige Name Protestantismus bzw. Protestanten ableitet (vgl. Dörfler-Dierken 2015: 150, Bendikowski 2016: 50). Kriegerische Auseinandersetzungen aufgrund der Ablehnung des kaiserlichen Dekrets blieben aus. Allerdings stellte sich heraus, dass eine Einigung nicht möglich war. Karl V. hielt an seinem Dekret fest und beabsichtigte, die Einheit im Reich wiederherzustellen. Darauf wiederum formulierten die protestantischen Stände ihre Glaubensauffassung in dem „Augsburgischen Bekenntnis“, besser bekannt als *Confessio Augustana*, aus. Die *Confessio* stelle die wichtigste Lehrnorm in der Geschichte der reformatorischen Bekenntnisbildung dar, heißt es bei Kaufmann. Am 25. Juni 1530, Kaufmann weiter, übergab man dem Kaiser auf dem Reichstag zu Augsburg das Dokument, welches das Bekenntnis mittels einer eigenen katholischen Theologenkommission widerlegen ließ und den Gehorsam der Protestanten einforderte (vgl. Kaufmann 2016e: 12). Auf dem Reichstag bekannten sich inzwischen ein Fünftel der anwesenden Fürsten zu der lutherischen Konfession. Zwar waren die Protestanten damit noch immer in der Minderheit, dennoch gewannen sie stetig an Einfluss (vgl. Hohmann 2004: 106).

Im Zuge intensivierter Konfrontationen erschien nun auch der Kaiser als möglicher Gegner der protestantischen Landesherren, da diese einsehen mussten, dass eine Anerkennung oder Billigung des neuen Glaubens mit einem der katholischen Kirche verbundenen Kaiser nicht möglich war. Für eine dauerhafte Etablierung bedurfte es daher eines Zusammenschlusses (vgl. Beutel 2013: 108). Dies führte bei den Protestanten, neben der Gründung des Schmalkaldischen Verteidigungsbündnisses, zu einer Umdeutung der verfassungsrechtlichen Obrigkeits- und Partizipationsrechte, die nun nicht mehr direkt vom Kaiser kämen, sondern eigenständig und erblich waren. Damit schuldeten die Reichsstände dem gewählten und durch die Wahlkapitulation gebundenen Kaiser nur in bestimmten Belangen Gehorsam.⁷¹ Gegen Verfassungsverstöße, so z.B. einem Krieg gegen die protestantischen Gebiete, bestünde die Pflicht zum Widerstand (vgl. Schmidt 2005b: 168f).⁷² In seiner 1531 publizierte *Warnung an seine lieben Deutschen* rief der Reformator sein Volk auf, im Falle

⁷¹ Schorn-Schütte spricht vor dem Hintergrund der Konfessionsspaltung von einer neuen Dimension, der aus dem Mittelalter vertrauten Lehre von Gegen- und Notwehr (vgl. Schorn-Schütte 2016b: 109).

⁷² Luther kann sich hier auf eine Vielzahl juristischer und theologischer Gutachten berufen. Eine Übersicht der einzelnen Dokumente findet sich bei Scheible 1982.

eines Krieges gegen den Protestantismus, dem Kaiser nicht zu folgen, da, analog dem zuvor gesagtem, keine Gehorsamspflicht bestünde:

„Das sey dis mal genug sagt von entschuldigung des Keysers, wollen wir der warnung thun und ursachen anzeigen, darumb sich ein ieglicher billich soll schewen und furchten, ynn solchem fall dem keyser zu gehorchen und widder unser rat zu beugen. Und sage aber mal, wie droben, das ich niemand wil raten noch hetzen zu kriegem" (WA 30 III, 298).

Die „sola-Theologie“ führte letzten Endes, entgegen der ursprünglichen Intention, zu einer Verzahnung von Religion und Politik. Theologen und Juristen dienten gemeinsam als politische Berater. Den protestantischen Theologen fiel mit der Verbindung von Reichspolitik und reformatorischen Umbruch eine gewichtige Stellung zu (vgl. Schorn-Schütte 2007: 13).⁷³

Luther brauchte die Hilfe der Fürsten, um einerseits seine Reformation durchsetzen zu können und andererseits Konkurrenten, die abweichende Vorstellungen entwickelten, zurückzudrängen. Aus diesem Umstand heraus machte er die Fürsten zu Notbischöfen, die nun weltliches und geistliches Schwert herrschaftsoptimierend einsetzen konnten (vgl. Schmidt 1999b 48). Plathow fasst die Abhängigkeit anschaulich zusammen. Ohne die Politik wäre die Reformation gescheitert. Gleichzeitig prägte Luther die Politik der Frühen Neuzeit nachhaltig (vgl. Plathow 2015: 46).

Zschoch beschreibt das Obrigkeitsverständnis von Luther als gezeichnet von personaler Autorität und personaler Verbundenheit. Er begründet dies damit, dass der Reformator die Obrigkeit Zeit seines Lebens als Untertan wahrnahm. Daraus ergibt sich ein Verhältnis von Fürst und Untergebenem bzw. von Weisungsrecht und Gehorsamspflicht (vgl. Zschoch 2015: 71). Luther hatte niemals politische Ämter inne. Er hielt sich diesbezüglich an seine Glaubensgrundsätze. Dennoch war er als politischer Berater tätig, der mit vielen Persönlichkeiten des politischen Lebens im Kontakt stand und damit Einfluss ausüben konnte (vgl. Mohaupt 1997: 17). Jedes politische Problem hatte für ihn eine vordergründige religiöse Dimension, die es zu erkennen galt. Somit legitimierte der Augustiner seine Stellungnahme. Er begriff sich selbst als einen Seelsorger, der mittels politischer Ratschläge die Gewissen der Leute zu unterrichten gedachte und ein schriftgemäßes Verhalten herbeiführen wollte (vgl. Kohnle 2009: 115). Als Gutachter in politischen Fragen fiel ihm bis ca. 1530 eine entscheidende Rolle zu. Mit der „Torgauer Wende“⁷⁴ nahm seine Bedeutung allerdings ab.

⁷³ Der als Verteidigungsbündnis konzipierte Schmalkaldische Bund bediente sich beispielsweise der Beratung von Luther und Melanchthon, wenngleich diese nicht zu den eigentlichen Konstrukteuren gehörten (vgl. Beutel 2013: 110).

⁷⁴ Auf Geheiß des Kurfürsten arbeiteten die Wittenberger Theologen für den Reichstag zu Augsburg eine Verhandlungskonzeption aus. Luther war daran beteiligt, federführend war allerdings Melanchthon (vgl. Manns 1985: 265). Die Verquickung von Theologie und Politik kommt bei diesem Beispiel besonders gut zum Vorschein.

Fortan gewannen die Kollektivgutachten der Wittenberger Theologen an Einfluss (vgl. Kohnle 2009: 117). Entschied Friedrich der Weise noch überwiegend unabhängig von den Theologen, so handelte es sich bei seinem Nachfolger um einen evangelischen Fürsten, der wiederum viel Wert auf das Urteil der „Ecclesia“ bei politischen Fragen legte. In der Zeit Johannis, heißt es bei Kohnle, war der Einfluss der Wittenberger Theologen am ausgeprägtesten. Unter Johann Friedrich wiederum ging deren Einfluss zurück (vgl. Kohnle 2017b: 239).

Auf dieser Grundlage ergeben sich wichtige Erkenntnisse bezüglich der Eingangs erarbeiteten Idealtypen. „Herrschen“, wie dem Handlungsbegriff zu entnehmen, war die unmittelbare politische und geistliche Herrschaft eines oder mehrerer Priester. Luther bestach durch eine ausgeprägte Untertanenmentalität und betrachtete sich selbst als Diener der Obrigkeit. Durch sein Wirken als Berater gelang es ihm, indirekt Einfluss auf die Tagespolitik zu nehmen. Ein aktives politisches Amt bekleidete er allerdings nie. Somit liegt ganz klar keine Ausprägung dieses Typus vor.

Aus dem Unterkapitel geht weiterhin hervor: Mit der Fürstenreformation und dem Bekenntnis der Obrigkeit auf die lutherische Spielart der Reformation entstanden in Hessen und Kursachsen protestantische Landeskirchen. Damit änderte sich gleichsam die Bedeutung des Protestantismus. Dieser mag zwar im Reich eine untergeordnete Stellung eingenommen haben, in den evangelischen Gebieten handelte es sich dagegen um die von oben eingeführte offizielle Religion. Bezogen auf den Handlungsbegriff „Dulden“ liegt damit gleichsam eine Verschiebung vor. Luther, einstiger Adressat der fürstlichen Toleranzpolitik, befand sich nun in einer Machtposition, in der er, natürlich in Abstimmung mit der Obrigkeit als „Notbischof“, selbst in der Lage war, ein auf Akzeptanz basiertes Handeln gegenüber Abweichlern und Andersdenkenden zu ge- und verwehren. Oertzen Becker unterstreicht dies nochmals, wenn sie schreibt, Kurfürst Johann räumte dem Reformator in Glaubensfragen die absolute Autorität ein (vgl. Oertzen Becker 2016: 121). Diese Erkenntnis gilt in eingeschränkter Weise auch schon für die unmittelbare Zeit vor 1525. Zwar gab es noch keine lutherische Landeskirche, dennoch verhalf Johann, der zu diesem Zeitpunkt noch Herzog war, mit dem Bekenntnis zu Luthers Version des Evangeliums dem Reformator zu einer Machtstellung innerhalb der reformatorischen Bewegung. Der Wittenberger Professor konnte so über seinen „Verbündeten“ andere reformatorische Strömungen gezielt unterbinden. Es lässt sich bereits an dieser Stelle dafür argumentieren, in seiner theoretischen Konzeption einen ausgeprägtes, dem Handlungsbegriff „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“ entsprechendes, Verhalten zu vermuten. Das von ihm entdeckte Evangelium stellt ein der absoluten Wahrheit gleichendes Fundament dar. Die Untertanen wurden sogar von der Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit entbunden, sofern diese gegen das Evangelium handelte. Allerdings schloss Luther eine Anwendung von Gewalt systematisch

aus.⁷⁵ Daher kann an dieser Stelle nicht im Sinne des dritten Idealtypus von einem „Unterdrücken“ gesprochen werden. Ein weiteres Indiz für den Idealtypus „Festhalten“ stellt die Ansicht Luthers dar, dass sich das Reich Gottes nur den wahren Christen offenbare. Somit gibt es also Auserwählte und Verdammte. Er beanspruchte für sich eindeutig, den einzigen Zugang zur Seelenheil erkannt zu haben. Diese Ansicht manifestiert sich des Weiteren in den Passagen über die Gewissensfreiheit. Jeder dürfe das glauben, was er wolle, aber er müsse dann auch mit den Konsequenzen der ewigen Verdammnis im Jenseits sowie unter dem Schwert der Obrigkeit im Diesseits leben. Vor dem Hintergrund der zu behandelnden Konfliktfälle sowie der Legitimation von Widerstand gegen die Obrigkeiten und der Zwangseinführung des neuen Glaubens, erscheint eine Betrachtung der Einstellung Luthers zu Fragen von Krieg und Frieden sinnvoll.

3.5 Obrigkeit und Krieg

Der Gegenbegriff zu „Krieg“ lautet bekanntlich „Frieden“. Beide Termini kommen im Werk Luthers häufig vor. „Krieg“ dominiert mit 760 Belegen gegenüber seinem Gegenpart mit 660 Belegen (vgl. Wolff 2014: 37). Neben der *Obrigkeitsschrift* nennt Wolff die 1526 erschienene Abhandlung *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können?* sowie das 1529 veröffentlichte Traktat *Vom Kriege wider die Türken* als zentrale Schriften über den Krieg und betont dabei, dass die beiden letzteren Texte situative Veröffentlichungen seien (vgl. Wolff 2014: 37).⁷⁶

Luther argumentiert, das Schwert habe nichts mit dem Glauben zu schaffen. Es gehöre dem weltlichen Regiment an. Vor dem Hintergrund der Zwei-Regimente-Lehre stellte Krieg eine rein weltliche Angelegenheit dar:

„Das andere ist das weltlich Regiment durchs Schwert, auf daß diejenigen, die durchs Wort nicht zum ewigen Leben fromm und gerecht werden wollen, dennoch durch solch weltliches Regiment genötigt werden, fromm und gerecht zu sein vor der Welt“ (WA 19, 629).

⁷⁵ Somit befürwortete Luther in besonderen Fällen ein passives Widerstandsrecht. Interessant wären tiefergreifende Nachforschungen, um etwaige Parallelen zu den moderneren Versionen des zivilen Ungehorsams, wie beispielsweise im 19. Jahrhundert von Thoreau vertreten, herauszuarbeiten.

⁷⁶ Anlass der „Türkenschrift“ war, wie der Name schon erahnen lässt, das aggressiv-expansive Verhalten des Osmanischen Reiches. Die *Kriegsleuteschrift* dagegen hat einen gänzlich anderen Hintergrund. Reuter nennt den kursächsischen Oberst Assa vom Kram (um 1490-1528), der schwere Konflikte bezüglich der Beteiligung bei der Niederwerfung der Bauern hatte und im Zuge dessen die Frage „Ob Kriegsleute auch in seligem Stand sein können?“ an den Reformator richtete, als Auslöser (vgl. Reuter 2000: 71).

Krieg wäre die größte Plage auf Erden, wenn die Menschen rechtschaffend wären, resümierte der Wittenberger. Rekurrierend auf Boshaftigkeit der menschlichen Natur seien Kriege nicht vermeidbar (vgl. WA 19, 626). Daher gilt prinzipiell, so die Argumentation, den Kriegerstand bzw. das Kriegeramt als göttlich zu begreifen, da es dem Frieden diene (vgl. WA 19, 624). Allerdings folgte zugleich der Verweis auf die Trennung von Amt und Person. Nur weil das Amt göttlich sei, müsse die das Amt begleitende Person noch längst kein rechtschaffender Mensch sein (vgl. WA 19, 626f). Wenig später sprach Luther gar von Amtsmissbrauch mancher Personen (vgl. WA 19, 627).

Aufbauend auf der Prämisse des göttlichen Kriegsammtes favorisierte er, so Stümke, eine Reservistenarmee. Neben der ständigen Verteidigungsbereitschaft wäre nämlich auch die Anerkennung des Soldatenberufes und dessen Vereinbarkeit mit dem christlichen Glauben eine weitere Folge (vgl. Stümke 2007: 432).

Drei verschiedene Konstellationen von Krieg, immer vor dem Hintergrund des Ständesystems, sind denkbar:

„Erstens daß Krieg von dreierlei Personen geschehen kann, nämlich daß (a) ein gleicher gegen seinesgleichen streitet (das heißt, da keine der beiden Personen der anderen (Treue) geschworen hat oder Untertan ist, obgleich die eine Person nicht so groß, herrlich, mächtig sei wie die andere), ferner (b) wenn die „Oberperson“ gegen ihre „Unterpersone“ Krieg führt, ferner (c) wenn die „Unterpersone“ gegen ihre „Oberperson“ streitet“ (WA 19, 632).

Die Option (c) behandelt bereits die *Obrigkeitsschrift*. In weltlichen Belangen haben die Untertanen der Obrigkeit zu folgen. Lediglich eine Art von passivem Widerstand räumte Luther ein. Die umfangreiche Auseinandersetzung mit diesem Fall endet in der Konklusion, dass gegen die Obrigkeit, ob Tyrann oder nicht, kein „Fechten“ noch „Streit“ rechtens sei (vgl. WA 19, 645).

Anders dagegen gestaltet sich das Verhältnis, in der Konstellation (b) beschrieben, zwischen Obrigkeit und Untertanen:

„Zwar haben wir gehört, wie die Untertanen gehorsam sein und auch von ihren Tyrannen Unrecht leiden sollen, so daß also, wo es recht zugeht, die Obrigkeit mit den Untertanen nichts zu schaffen hat als Recht, Gericht und Urteil zu pflegen. Wo sie sich aber empören und auflehnen, wie die Bauern vor kurzem taten, da ist es recht und billig, gegen sie Krieg zu führen. Ebenso soll auch ein Fürst gegen seinen Adel, der Kaiser gegen seine Fürsten tun, wenn sie aufrührerisch sind und Krieg anfangen“ (WA 19, 652).

Bezugnehmend auf die Ereignisse des Bauernkrieges, rechtfertigte er den Krieg gegen ein aufbegehrendes Volk. Im Idealfall herrsche jedoch, so die Aussage, ein harmonisches Verhältnis zwischen beiden Parteien. Allerdings verwies Luther selbst auf die Boshaftigkeit des Menschen und den Amtsmissbrauch. Weiterer Auseinandersetzungen bedarf es nicht, da der Untertan, wie Konstellation (c) darlegte, die Tyrannei zu erdulden habe.

Viel interessanter sind die Verhältnisse innerhalb des Adels. Luther gestand dem Fürsten zu, gegen einen aufrührerischen Adel kriegerisch zu intervenieren. Vor dem Hintergrund der Beteiligung einiger Landstände am Bauernkrieg sowie dem Bedeutungsverlust des niederen Adels und der territorialen Bestrebungen der Fürsten erscheint auch diese Aussage einleuchtend. Gleichzeitig legitimierte er den Kaiser in bestimmten Fällen gegen seine Fürsten vorzugehen. In gewisser Weise spielte er damit Karl V., überzeugter Gegner der Reformation, in die Hände. Zwar lag es den evangelischen Fürsten fern, Krieg zu führen, dennoch ließe sich aus katholischer Perspektive die Missachtung des *Wormser Edikts* als eine Form von Aufruhr, vielleicht sogar als informelle Kriegserklärung, auslegen.

Die dritte Variante behandelt den Krieg zwischen zwei vom Stande her gleichen Obrigkeiten. Einen Angriffskrieg lehnt Luther mit der Begründung

„Denn weltliche Obrigkeit ist nicht von Gott eingesetzt, daß sie Frieden brechen und Kriege anfangen solle, sondern dazu, daß sie den Friede handhabe und den Kriegern wehre [...]“ (WA 19, 645)

unmissverständlich ab. Wer einen Krieg beginne, so die Argumentation, der sei im Unrecht und verdiene demnach auch die gerechte Strafe (vgl. WA 19, 645). Ehre, Ruhm und Landbesitz sind egoistische Motive und widersprechen dem Amt der Obrigkeit (vgl. WA 30 II, 180). Allerdings bestünde die Schutzpflicht des Fürsten gegenüber seinen Untertanen, was wiederum einen Krieg aus Notwehr rechtfertige. Als Bedingungen für einen solchen Krieg definierte der Reformator:

„Nötigen aber ist, wenn der Feind oder Nachbar angreift und anfängt, und nicht helfen will, daß man sich zum Recht, zur Verhandlung, zum Vertrag erbietet, allerlei böse Worte und Tücke verträgt und zugute hält, sondern schlechterdings mit dem Kopf hindurch will“ (WA 19, 651).

Ein Verteidigungskrieg unter „Gleichen“ dürfe nur dann stattfinden, wenn auf diplomatischem und juristischem Wege aufgrund des Verhaltens des Aggressors keine Einigung zu erzielen ist.

Alle drei vorgestellten Varianten stimmen mit dem Ewigen Landfrieden überein. Aufstände gegen die Obrigkeit sind demnach nicht zulässig. Das Fehdewesen unter „Gleichen“ bekam mit der Schaffung des Reichskammergerichts einen neuen Austragungsort. Sollten Stände dennoch gegen die Verrechtlichung der Konfliktlösung verstoßen, dann war es die Aufgabe des Kaisers bzw. der übergeordneten Reichsfürsten, militärisch zu intervenieren, um die Ordnung im Reich aufrechtzuerhalten. Darüber hinaus fügen sich seine Ausführungen zum Krieg nahtlos in die Überlegungen zu der Obrigkeitslehre bzw. der „politia“ ein. Kibe bekräftigt die Ansicht mit dem Verweis, dass bei Luther die militärische Institution für das sozio-politische System konstitutiv sei. Demnach sei das Militär, neben dem Recht- und Justizsystem, eine strukturelle Vorbedingung für den Bestand des politischen Gemeinwesens (vgl.

Kibe 1996: 142). Darin kommt auch die äußerst pragmatische Ansicht über den Sinngehalt des Krieges als Mittel zur Friedenswahrung zum Ausdruck:

„Deshalb ist ein solcher Krieg nichts anders als ein kleiner kurzer Unfriede, der einem ewigen unermeßlichen Unfrieden wehrt, ein kleines Unglück, daß einem großen Unglück wehrt“ (WA 19, 626).

Krieg als Mittel zum Zweck der Friedenswahrung. Die argumentative Nähe zu der *Obrigkeitsschrift*, die immerhin die Forderung, auf Gewalt mit Gewalt zu antworten, vertritt, ist unübersehbar. Bei einem Krieg handelt es sich lediglich um beiderseitig institutionalisierte Gewalt, die aufgrund des Umfangs destabilisierend auf das Gesamtgefüge wirkt.

Interessant sind auch die Ausführungen bezüglich der Soldaten. Stümke betont die sich aus den Überlegungen ergebende Erfordernis einer Disziplinierung der Soldaten. Diese dürften keine Gewaltexzesse an gegnerischen Soldaten oder der Zivilbevölkerung begehen. Plünderungen, Vergewaltigungen sowie Vertreibungen seien, nach Meinung des Reformators, auch zu unterbinden (vgl. Stümke 2007: 433).

Mit der Begründung „Gott mehr denn den Menschen zu fürchten“ rechtfertigt Luther die Verweigerung des Kriegsdienstes im Falle eines unrechtmäßigen Angriffskrieges (vgl. WA 19, 656). Damit gibt es zumindest implizit eine Antwort auf die Frage, wie mit einem Angriffskrieg des Kaisers umzugehen sei. Aktiven Widerstand seitens der Untertanen, also der Fürsten, lehnte er allerdings ab. Einen Angriffskrieg des, immerhin an die Wahlkapitulation gebundenen, Kaisers gegen seine Stände darf kein aktiver, sondern nur passiver Widerstand folgen. Nach dieser Logik muss der einzelne Soldat erkennen, dass er gegen Gottes Willen handle und seine Waffen niederlegen.

Allerdings änderte der Reformator, vor dem Hintergrund der anschwellenden Glaubenskongflikte der protestantischen Reichsstände mit dem Kaiser, dahingehend seine Meinung. Neben der „Torgauer Erklärung“ von 1530 (vgl. Reuter 2000: 79) spielt ein juristisches Gutachten aus dem selbigen Jahr eine wesentliche Rolle:

„Es hat viel ein andere gestalt mit den fursten und stenden gegen dem kayser dann mit den underthanen gegen yren fursten, dann die churfursten welen einen kayser, so regirn die stende mit dem kayser, und ist der kayser kein monarcha, wie oben angezeigt [...] Zum andern, so ist den chur und fursten das schwert von gott bevolhen [...]“ (Anonymous1982 [nach 1530]: 76).

Der Kaiser, von den Fürsten gewählt, ist gemäß dem Gutachten kein Monarch im eigentlichen Sinne. Er habe sich den Ständen mit Eiden verpflichtet. Der Verfasser vergleicht das Kaisertum mit dem römischen System, wo die Senatoren einen Konsul wählten, sowie dem Herzog von Venedig, der gegenüber seinen Senatoren verpflichtet sei. Daher lautet das Urteil über das Kaisertum:

„Ist also meines bedunckens viel mehr eine ἀριστοκρατία [Aristokratie] denn ein μοναρχία [Monarchie]“ (Anonymous 1982 [nach 1539]: 76).

Daraus leitete der Verfasser wiederum eine nur bedingte Gehorsamspflicht der Fürsten gegenüber dem Kaiser ab (vgl. Anonymous 1982 [nach 1530]: 76). Diese begründet sich aber auch darin, dass die Fürsten als legitime Obrigkeiten direkt das Schwert von Gott erhielten und damit natürlich selbst Obrigkeiten seien.

Aufbauend auf den Gutachten ergibt sich nun folgende Konstellation: Die Fürsten, als von Gott eingesetzte Obrigkeiten, sind dem Kaiser gleichgestellt. Damit wiederum handelt es sich im Kriegsfall um die Konstellation gleichrangiger Obrigkeiten. Das heißt folglich, ein Verteidigungskrieg gegen den Kaiser wäre, nach Ausschöpfung der rechtlichen und diplomatischen Mittel, rechters. Damit konnte Luther nun auch dem „Schmalkaldischen Bund“, konzipiert als auf die Notwehr abzielendes Verteidigungsbündnis gegen Kaiser und Reich, zustimmen.

Ein von ihm und Kollegen verfasstes Gutachten, gerichtet an Kurfürst Johann Friedrich und Philipp von Hessen, aus dem Jahr 1538, ruft gar zu aktivem Widerstand auf:

„Und ist nicht zweivell, ein ider vatter ist schuldig, nach seinem vermogen weib und kiend wider öffentlichen mort zu schutzen, und ist kein unterschied zwuschen einem privat morder und dem kaiser, so er ausser seinem ampt unrecht gewalt und besonder öffentlich oder notorie unrecchten gewalt furnimpt. Dann öffentliche violentia hebt uff alle pflicht zwuschen dem unterthan und oberherrn iure naturae“ (Luther, Jonas, Bucer, Melancthon: Gutachten 1982 [1538]: 93).

Für den Fall, dass der Kaiser die Reichsstände, im Speziellen die dem „Schmalkaldischen Bund“ angehörigen, bedroht, verletzt er das kaiserliche Amt. Daraus resultiert, hervorgehend aus dem natürlichen Recht, eine Aufhebung der Gehorsamspflicht. Aber dem noch nicht genug, sprechen sich die Reformatoren wenig später für die Möglichkeit eines Präventivkriegs aus:

„Wenn di acht publicirt ist wider einen oder mer puntgenossen, so hat der feinde bellum indicirt [angezeigt], und mag der defensor bellum preveniri und vorkommen, wie solchs natürliche und geschriebene recht ausweisen“ (Luther, Jonas, Bucer, Melancthon: Gutachten 1982 [1538]: 94).

Die Verhängung der Reichsacht, als kaiserliches Recht, gegen einen Bundesgenossen, also ein Mitglied des Verteidigungsbündnisses, komme einer Kriegserklärung gleich, lautet das Argument. Gemäß dem natürlichen und positiven Recht habe dann das Bündnis die Legitimation, mittels eines Präventionskrieges darauf zu antworten. Deutlich kommt die Radikalisierung, immer vor dem Hintergrund der zunehmenden Kriegsgefahr und damit einhergehenden Gefährdung des Evangeliums, der Reformatoren zum Vorschein. Auslöser des Wandels waren die 1530 angefertigten juristischen Gutachten.

Die zunehmend an Härte gewinnenden Äußerungen führen aber auch zu einem Bruch mit der ursprünglichen Version der Obrigkeitslehre. Aus dem passiven Widerstand gefolgt von der Argumentation als Christ Unrecht erdulden zu müssen, resultiert ein auf juristischen Gutachten gründendes, aktives Widerstandsrecht der Fürsten, welches in der stärksten Ausprägung sogar einen Präventivkrieg gegen die Obrigkeit forderte. Luther sah Karl V. folglich nicht mehr als Kaiser, sondern „primus inter pares“ an. Daraus geht hervor, dass die primäre Aufgabe der „politia“ darin bestand, das Evangelium um jeden Preis zu schützen. Dem Gesetz, in der Form des „usus politicus“, erwuchs ein aggressiver Beigeschmack. Auf der rhetorischen Ebene stand nun die „deutsche Libertät“ der „hispanischen Servitut“ gegenüber. Die Publizistik griff die Freiheitsthematik erneut auf und degradierte den Kaiser zum „Spanier“, der die Unterdrückung der deutschen Nation plane (vgl. Schmidt 2005b: 180).

Schorn-Schütte kommt zu dem Ergebnis, dass Luther nach intensiver Auseinandersetzung in den 1530er Jahren zwischen zwei Typen von Tyrannen unterschied: dem „Usurpator“ sowie dem „tyrannus universalis“. Ersterer stelle die widerrechtliche Aneignung von Herrschaft dar und sei zu erdulden. Letzterer dagegen setze sich selbst an die Stelle des göttlichen Rechtswillens und entkräftet damit zugleich das Naturrecht. In diesem Falle bedürfe es des aktiven bewaffneten Widerstands. Es gäbe, so Schorn-Schütte weiter, zwei konkrete Beispiele eines solchen „tyrannus universalis“ – das Papsttum und den türkischen Sultan (vgl. Schorn-Schütte 2004: 106).⁷⁷

Wenngleich die Auseinandersetzung mit dem Kaiser kein eigener Schwerpunkt der Thesis sein soll, so bezeugen die dargestellten Erkenntnisse, in der Form eines kleinen Intermezzos, auf eindrucksvolle Weise den Wandel von Luthers Ansichten. Aufgrund der geänderten Bedingungen, also des politischen Kontextes, gab dieser seine einstige Forderung des Verzichts auf bewaffneten Widerstand auf. Insbesondere für die den Türken sowie dem Papsttum gewidmeten Unterkapitel, spielen die herausgearbeiteten Punkte eine Rolle. Darüber hinaus zeigt der Passus nochmals deutlich, dass Luther kein systematischer Denker war, sondern sehr situativ, immer vor dem Hintergrund des Evangeliums bzw. auf dessen Schutz bedacht, argumentierte.

⁷⁷ Kaiser Karl V. war kein Tyrann, sondern von der Obrigkeit legitimer Herrscher. Zu Luthers Lebzeiten gab es auch keinen Religionskrieg im Alten Reich. Austragungsort der konfessionellen Auseinandersetzungen war die politische Bühne, wenngleich alles auf einen bevorstehenden kriegerischen Konflikt hindeutete. Im Schmalkaldischen Krieg wiederum trat der Kaiser als, gemäß der vorgestellten Logik, gegen das Naturrecht verstoßender „tyrannus universalis“ auf.

4. Die „Feinde des Evangeliums“: Eine systematische Aufarbeitung

Das vierte Kapitel untersucht das Handeln Luthers gegenüber abweichenden religiösen Ansichten. Die Überschrift deutet schon ein Konfliktpotential an. Luther äußerte sich selbst zu Abspaltungen, Sekten und Ketzern. Diese Phänomene gäbe es schon immer und werde es auch bis an das Ende aller Tage geben, so die Argumentation (vgl. WA 30 II, 211). Ferner interpretierte er Spaltungen positiv:

„Aber nun sind solche Spaltungen unser Schleifstein und Polierer. Sie wetzen und schleifen unseren Glauben und unsere Lehre, daß sie blank und rein wie ein Spiegel glänzen“ (WA 30 II, 212).

Diese Ansicht scheint dahingehend nicht zu verwundern, als dass der ehemalige Mönch selbst an der Spitze einer Kirchenspaltung stand. Über die Abgrenzung und den geistlichen Kampf zu anderen theologischen Konzepten offenbare sich der wahre Glaube. Anderenfalls roste der Glaube ein und verderbe letzten Endes (vgl. WA 30 II, 212). Inwiefern Luther tatsächlich diese Maxime des rein geistlichen Kampfes bei seinem Wirken vertrat, gilt es kritisch zu hinterfragen. Dabei helfen vor allem die in dem vergangenen Kapitel gewonnenen Erkenntnisse über die Obrigkeit sowie deren theologische und politische Kontextualisierung.

Freilich können nicht alle religiösen Auseinandersetzungen Eingang in die Untersuchung finden, da dies den Rahmen um ein Vielfaches sprengen würde. Daher fiel die Entscheidung auf eine repräsentative Auswahl. Um eine gewisse Systematik zu gewährleisten, empfiehlt sich, die „Feinde des Evangeliums“ drei übergeordneten Gruppierungen zuzuordnen. Zu Beginn erfolgt eine Betrachtung sogenannter „fiktiver Feinde“. Dabei handelt es sich um Widersacher, die der Augustiner und seine Zeitgenossen für reale Bedrohungen hielten. Derartige Ansichten sind aber vor dem Hintergrund moderner wissenschaftlicher Erkenntnisse, die eine Existenz solcher Wesen negieren, nicht mehr haltbar. Über den Teufel, verstanden als direkter Widersacher Gottes und des Menschen, der sozusagen auf einer Metaebene als Feind hinter allen Feinden stand, hinaus gehören dieser Gruppe noch die Hexen und Zauberer, besonders über die magischen Fähigkeiten herausstechend, an. Im Anschluss daran folgt eine Auseinandersetzung mit den „innerreformatorischen Feinden“. Diese wiederum haben als spezielle Charakteristik, erst im Zuge der lutherischen Reformation, demnach als direkte Folge von Luthers Wirken, hervorgetreten zu sein. Neben den „Zwickauer Propheten“, Karlstadt, Müntzer und dem Täuferum fällt der Schweizer Reformator Zwingli noch in diese Kategorie. Der dritte Block umfasst die Auseinandersetzung mit den drei großen monotheistischen Religionen. Demzufolge gehören in diese Sparte der Katholizismus, der Islam sowie das Judentum hinein. Alle drei Anschauungen hatten schon vor der Reformation Bestand und verband ein tiefes gegenseitiges Misstrauen. Zu allen

Religionen, eingebettet in einem historischen und politischen Rahmen, musste der Professor Position beziehen.

Eine solche Zuordnung erlaubt, die zehn zu behandelnden Fälle hinsichtlich übergeordneter Gemeinsamkeiten zu kategorisieren. Insofern ergibt sich dem Leser bereits an dieser Stelle ein erstes grobes Bild über die Dimension der Animositäten. Bewusst fiel die Entscheidung, um auch der aktuellen Perspektive des Jahres 2018 zu entsprechen, für eine Systematik, welche die Kategorie der „fiktiven Feinde“, von den realen Feindschaften zu unterscheiden, beinhaltet. Eine Klassifizierung soll schließlich immer das derzeitige Publikum ansprechen und einen komplexen Sachverhalt nach gegenwärtigem Wissensstand in gewinnbringender Art und Weise zergliedert darlegen. Mit Verweis auf die methodologischen Ausarbeitungen folgt neben der Darstellung der einzelnen Kontroversen noch eine Zuordnung zu den Idealtypen.

4.1 Fiktive Feindschaften

In der Frühen Neuzeit glaubten die Menschen an Wunder, Zauberei und andere übernatürliche Zeichen. Genauso wie niemand die Existenz Gottes anzweifelte, galt auch der Teufel, Herr über Dämonen und anderer Monstrositäten sowie die Inkarnation des Bösen schlechthin, als leibhaftig existent. Alle Widersacher waren aus der Perspektive des Augustiners mit dem Teufel im Bunde. Jedoch verlieh der Satan den Hexen ihre magischen Kräfte, weshalb es sich um eine besondere Verbindung handelte. Zwar sind keine eigenständigen Schriften über die „fiktiven Feinde“ vorhanden, dennoch ist der Teufel bei Luther allgegenwärtig. Er selbst behauptete mehrfach, direkt in einen Kampf mit dem Satan verwickelt zu sein und nahm des Öfteren dessen Wirken wahr. Wie der Terminus „Kampf“ schon andeutet, bezog er eine ablehnende Haltung gegenüber beiden Gruppierungen. Die Unterkapitel beginnen jeweils mit einem historischen Abriss, um das nötige Wissen bezüglich dieser besonderen Form von Widersachern bereitzustellen und einen Zugang zu eröffnen. Auch wenn aus heutiger Perspektive der Ausdruck „fiktiv“ der richtige sein mag, so gilt es, bei einer Untersuchung den damaligen Stand des Wissens als handlungsleitenden Maßstab heranzuziehen.

4.1.1 Der Teufel: Der Feind hinter den Feinden

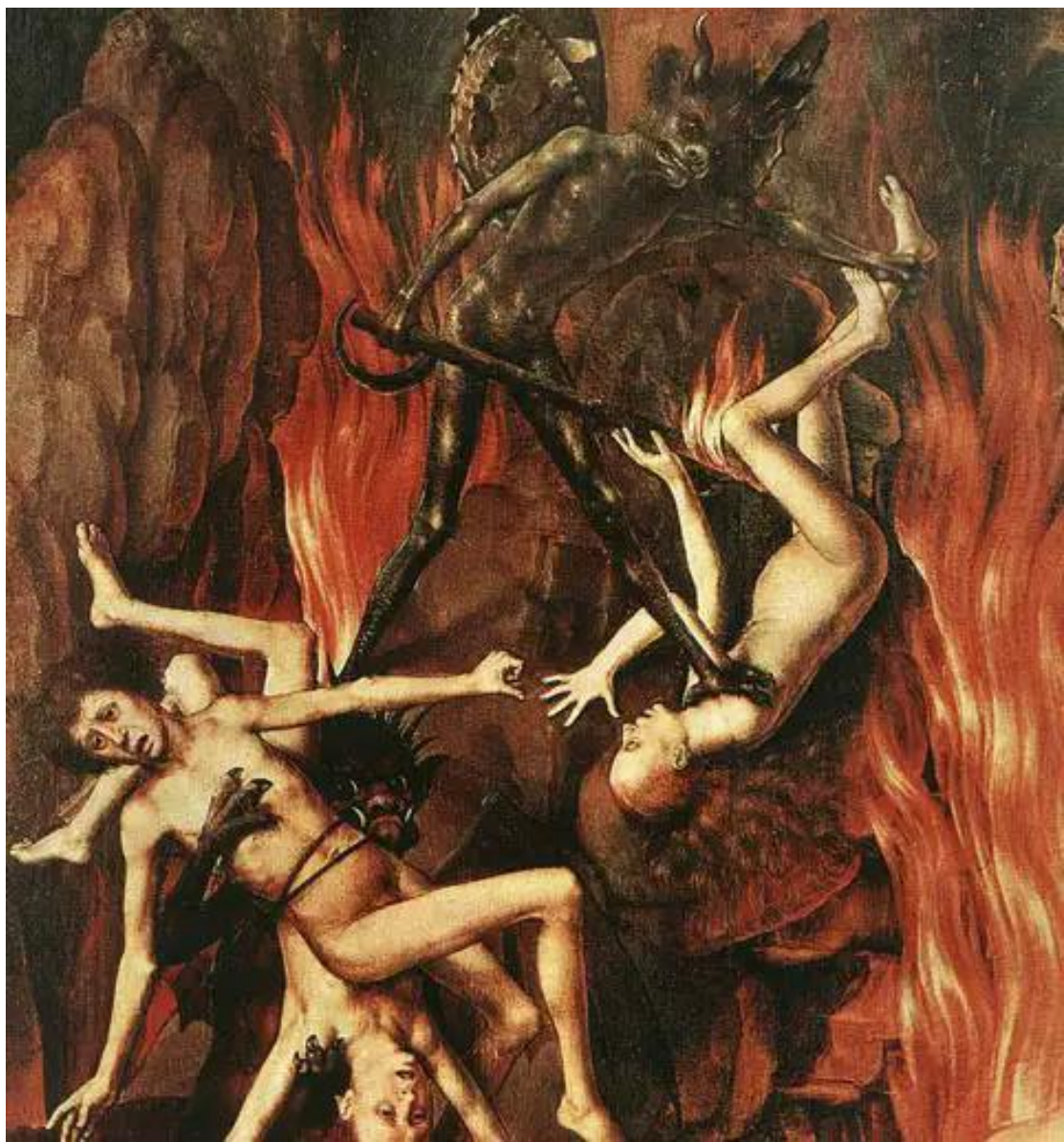


Abbildung 5: Detail aus "Das Jüngste Gericht", Hans Memling, 1467 - 1471
Entnommen aus: Weltuntergang. Die Offenbarung des Johannes
Quelle: <http://2dbild.ch/apokalypse/index.php?page=haupt6/unter1>, 23.05.2017.

4.1.1.1 Historischer Abriss

Für Luther war der Teufel wesentlich mehr als nur eine polemische Chiffre. Der Bibelexeget glaubte fest an dessen Existenz.⁷⁸ In der Unterteilung zwischen dem weltlichen von Gott eingesetzten Regiment sowie dem vom Teufel regierten Reich der Welt kam dies bereits zum Ausdruck.

Der aus der hebräischen Sprache stammende Terminus „Satan“, etymologisch übersetzbar als „Hindernis“ oder „Gegner“, war in der hebräischen *Bibel* lange ein Gattungsname, der sich erst im Laufe der Zeit zu einem Eigennamen entwickelte. Im Zuge der biblischen Traditionsbildung nahm die Vorstellung des Satans mehr und mehr menschliche Züge an. Er war es, der Gottes Plan und damit auch dem Heilsweg entgegenstand (vgl. Baslez 2012: 31). Mit der griechischen Übersetzung der hebräischen *Bibel*, der sogenannten *Septuaginta*, ging auch die Übertragung der Begrifflichkeit „Satan“ zu „Diabolos“ einher. Aus der griechischen Vokabel wiederum entstand die neutestamentliche und kirchenlateinische Variante „Diabolus“, zu Deutsch: „Teufel“, welche in die christliche Tradition einging (vgl. Klein 2002: 115). Auch im *Neuen Testament* findet sich an 36 Stellen die Bezeichnung „Satan“. Im Vergleich dazu verwenden die Verfasser 34 Mal den Ausdruck „Teufel“. Zwischen beiden Begrifflichkeiten bestünde keinerlei Bedeutungsunterschied, resümiert Böcher (vgl. Böcher 2002a: 118). Aufbauend auf der christlichen Tradition entstand ein Verständnis des Teufels als „Gegenspieler Gottes“, „Verführer“ sowie „Versucher“ der Menschen. Es handelte sich, in Anknüpfung an den altjüdischen Dualismus, um die Inkarnation des Bösen (vgl. Track 2002: 134, Böcher 2002a: 118). Track präzisiert kurz darauf, bei dem im theologischen Sinne Bösen liege ein direkter Widerspruch zu Gott vor, was letzten Endes auf eine Verweigerung der Gemeinschaft mit dem Schöpfer hinauslaufe. Es sei der Mensch, der aufgrund von Verblendung dem Teufel Eingang in die Welt gewähre. Der Teufel, in der Symbolik oftmals als gefallener Engel bezeichnet, verweist in diesem Zusammenhang auf den Sündenfall der Menschen (vgl. Track 2002: 136). Diejenigen, die sich dem Willen bzw. Anspruch Gottes verwehren, bezeugt die *Bibel*, seien gleichsam Diener des in einem gottfeindlichen Reich herrschenden Satans (vgl. Böcher 2002a: 120).

Der Teufel als Herr über die Dämonen, im christlichen Glauben als böartige psychische Kräfte verstanden, die es auszutreiben galt, kann selbst oder über seine Diener Besitz von Menschen ergreifen (vgl. Schreiber 2012: 37, Baslez 2012: 33). Lediglich wenige ausge-

⁷⁸ Einer Umfrage aus dem Jahr 1991 zufolge glauben in Westdeutschland 15% der Menschen an die Existenz des Teufels, in Ostdeutschland immerhin 7%. Der europäische Durchschnitt beläuft sich auf stattliche 24%. In den USA sind 65% der Befragten von der Existenz des Teufels überzeugt (vgl. Streib 2002: 137). Der Teufelsglaube spielt also auch noch in den heutigen Gesellschaften eine Rolle.

wählte Menschen, die über besondere göttliche Mächte verfügten, waren imstande Dämonen auszutreiben, heißt es bei Schreiber. Weiterhin erklärt der Theologe, mit Bezugnahme auf 2 Kor 11,14, die verführerische Macht des Teufels bündele sich in der Fähigkeit, als ein „Engel des Lichts“ zu erscheinen. Als Erklärungsmodell fungiert, so Schreiber, der bedrohliche Einfluss einer anderen Macht auf die eigene Gruppierung (vgl. Schreiber 2002: 37). Besessenheit durch Dämonen oder den Teufel selbst wiederum hat eine direkte Verbindung zu Magie. Augustinus, der Namenspatron von Luthers Orden, brachte das christliche Verständnis nichtchristlicher Wunder auf den Punkt. Demnach handele es sich entweder um schlichte Täuschungen oder – für den Fall der Echtheit – um einen zwischen Menschen und Dämonen geschlossenen Pakt (vgl. Kelly 2002: 130f), was wiederum ein Werk des Teufels darstellte. Allerdings untersteht der Teufel, trotz all seiner Macht, der Befehlsgewalt Gottes. Eine letztgültige Vernichtung des Bösen findet am Ende der Zeit, einhergehend mit einer Entscheidungsschlacht, statt. Nach dem Jüngsten Gericht erfolgt die Verbannung des Satans sowie seiner Dämonen in das ewige Feuer (vgl. Böcher 2002a: 121). Es war auch die Erbsündenlehre des Augustinus, die besagte, die Menschheit stünde seit der Erbsünde rechtmäßig unter der Herrschaft des Teufels. Nur diejenigen, welche aus der Masse errettet würden, könnten das christliche Heil empfangen. Damit einher ging freilich der Anspruch der Exklusivität der christlichen Kirche als heilsbringende Institution. Außerhalb der Kirche, so Augustinus, finde sich kein Heil. Christus als der einzige Befreier von der Herrschaft des Teufels und die Kirche als sein Leib waren der Weg der Erlösung. Petrus Lombardus (um 1095-1160) verstärkte den „offiziellen Augustinismus“ und machte ihn für die amtliche Theologie der kommenden Jahrhunderte verbindlich (vgl. Flasch 2015: 155ff).

Trotz der Personalisierung des Teufels stehen nur in sehr begrenztem Maße Aussagen bezüglich dessen äußeren Erscheinungsbildes zur Verfügung. Analog der *Bibel* verweist die altkirchliche Literatur auf drei Erscheinungsformen: Menschengestalt, Tiergestalt sowie monströse Mischwesen. Wenngleich bei der Gestaltung des Satans der *Bibel* die höchste Autorität zufiel, so waren es auch die Phantasien bzw. Vorstellungen von Malern und Bildhauern sowie deren künstlerische Fertigkeiten, die in die Darstellungen maßgeblich einfließen, heißt es bei Böcher. Bis heute habe sich, Böcher weiter, das im späten Mittelalter entstandene Bild des Teufels weitestgehend erhalten (vgl. Böcher 2002b: 141ff).

Bereits die frühen Christen machten sich den Satan, um eine Abgrenzung gegenüber bedrohlichen Einflüssen herzustellen, als ein Feindbild nutzbar. Als besonders gefährlich, konstatiert Schreiber, galten Dissidenten in den eigenen Reihen (vgl. Schreiber 2012: 39). Somit war seit der Existenz des Christentums der Teufel immer auch ein Produkt der Polemik, um eine Freund-Feind-Dichotomie zu erzeugen.

4.1.1.2 Der Teufel bei Luther

„Man darf den Teufel nicht locken, er kommt [auch] sonst wohl und wollt gern bei uns sein als unser ausgesprochener Feind; wie ihm die Schrift einen greulichen, schrecklichen Titel gibt [abmalet]: sie nennt ihn einen Fürsten [...] und einen Gott der Welt [...]; er ist ein starker großer Feind“ (WA Tr 4, 121).

Luther glaubte, wie seine Zeitgenossen, fest an die Existenz des Teufels. Auch geht aus dem Zitat hervor, dass dieser, immerhin Gott der Welt, unter den „Feinden des Evangeliums“ an erster Stelle stand.

In der Frühen Neuzeit hatte der Satan die Bedeutung als heilsgeschichtlicher Gegenspieler Gottes sowie als negative Wirkmacht, die einen direkt spürbaren Einfluss auf die Welt ausübte. Letzterer Wahrnehmung kam noch eine Tragweite bis in die Aufklärung hinein zu. Demzufolge bediente sich der Teufel ausgewählter weltlicher Handlungsträger, um gegen Mensch und Gott zu agieren (vgl. Leppin 2011: 393). Auch die von Augustinus geprägte Vorstellung der Zugehörigkeit zu dem Reich Gottes oder des Teufels war ein fester Bestandteil des frühneuzeitlichen Glaubens (vgl. Flasch 2015: 165). Ebenso teilte Luther, genau wie die Mehrheit der Zeitgenossen, die Auffassung des nahenden Endes der Welt, also dem Jüngsten Gericht. Viele seiner Abhandlungen sind von umfänglichen oder kleineren Ausführungen über diesen Sachverhalt gespickt.

In der *Adventspostille* aus dem Jahr 1522 fiel die Äußerung, der Jüngste Tag sei nicht fern (vgl. WA 10 I/2, 95). Tatsächlich sagte er das Ende der Welt für die Jahre 1532, 1538 sowie 1541 gleich dreimal voraus (vgl. Lanckau / Grigo 2012: 2). Es muss also davon ausgegangen werden, dass die Apokalyptik in seiner Theologie eine zentrale Rolle spielte. Konkret verwies er in der *Postille* auf in der *Bibel* genannte „Zeichen“:

„Zum ersten ist tzu wissen, das diße tzeychen des iungsten tages, ob sie wol manchfeltig und groß sind, [...] das niemand odder gar wenig sie achten und fur solche tzeychen hallten wirt“ (WA 10 I/2, 93).

Die der Apokalypse vorausgehenden Zeichen offenbarten sich nur wenigen Menschen, was nichts anderes heißen kann, als dass die Mehrheit im Unklaren über die himmlischen Vorgänge bliebe. Löhdefink spricht von dem reformatorischen Minoritätsargument, wonach sich nicht der Mehrheit, sondern der Minderheit der Wahrheitsgehalt der Lehre enthülle (vgl. Löhdefink 2016: 277). Demzufolge sind es auch die Anhänger des Reformators und nicht die Katholiken, welche aufgrund der rechten Lehre die Zeichen des nahenden Endes zu deuten wissen. So kommt Luther zu dem Schluss:

„[...] das ich hallt, der iungst tag sey nitt ferne, datzu bewegen mich eben diße tzeychen unnd wort Christi“ (WA 10 I/2, 95).

Daraus folgt gleichsam, die Apokalyptik nicht als ein Phänomen der späten 1530er oder 1540er Jahre zu begreifen, sondern als einen integralen Bestandteil seiner Doktrin zu fassen. Insbesondere die beschleunigte weltliche und geistliche Entwicklung der Menschheit, so Löhdefink, deute Luther – im Übrigen negativ konnotiert – als Indiz für das Weltende. Ersteres, der Historiker weiter, begreife er als „Auswuchs menschlicher Hybris“. Letzteres als „Pervertierung der Lehre“, welche in dem Verlauf des letzten Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreicht habe. Insbesondere die geistlichen Missstände seien es, die aus der Perspektive des Augustiners von dem enormen Zuwachs an Macht des Teufels zeugten, resümiert Löhdefink (vgl. Löhdefink 2016: 278f). Somit ergibt sich nun bei Luther ein direkter Zusammenhang zwischen dem Wirken des Teufels und der Apokalyptik:

„[...] das Christus müsse bald kommen, denn solch sunde sind tzu groß, der hymell kann sie nit lenger ansehen, sie reytzen unnd trotzdem den iungsten tage tzu seher, er muß ubir sie fallen“ (WA 10 I/2, 97).

Luther hat in seiner Selbstwahrnehmung folglich einen an Stärke bis dato alles übertreffenden Teufel zum direkten Widersacher, was er wiederkehrend mit dem Motiv der bevorstehenden Apokalypse begründete. Unmittelbar mit dem Weltende hat auch die Wiederentdeckung des Evangeliums zu tun:

„Darumb bleybt der teuffel auch stil sitzen, die weyl ehr durch des Evangelii niderlag hat auch den glauben an Christi nidergelegt, und ghat alles wie er will. Solt aber das Evangelium aufferweckt werdenn und sich widder horen lassenn, wurd an zweyffell sich widerumb die gantz regen und bewegen [...]“ (WA 6, 274).

Von einer erneuten Zuwendung Gottes zu den Menschen spricht Löhdefink in diesem Zusammenhang, was abermals zu einer Reaktion seitens des Teufels führe. Denn dieser wolle die Apokalypse und damit sein sicheres Ende mittels eines letzten Kampfes hinauszögern (vgl. Löhdefink 2016: 226):

„Und achte auch, das der teuffel den iungsten tag fule, das er solch unerhorte stuck furnimpt, als solt er sagen: Es ist das letzte, darumb soll es das ergste seyn, und will die grundsuppe ruren und den boden gar auffstossen, Gott wolle yhm weren“ (WA 18, 358).

Somit geht mit der Neuentdeckung des Evangeliums, neben der Zuwendung Gottes, die Apokalypse sowie ein Aufbegehren unbekannten Ausmaßes des Teufels einher. Alle Komponenten sind eng miteinander verknüpft. So steht der Teufel etwa im Auftrag Gottes. Einerseits nutzt Gott den Teufel, um den ungläubigen und sündhaften Menschen sein eigenes Elend aufzuzeigen (vgl. Barth 1967: 157). Roskoff hebt in diesem Zusammenhang die enge

Verbindung zu der Sündenlehre Luthers hervor (vgl. Roskoff 1993: 334).⁷⁹ An anderer Stelle betont Barth gleichsam die eigenständige und von Gott unabhängige, ja gegen Gott gerichtete, Existenz des Teufels, die nur darauf hinausliefe, selbst an die Stelle Gottes zu treten, um dessen Verehrung zu empfangen (vgl. Barth 1967: 112, 197). Löhdefink ergänzt diesbezüglich der Teufel wolle, insbesondere vor dem Hintergrund der Offenbarung des Evangeliums, den Zorn Gottes über seine Schöpfung erneut entfachen, um die Heilsbotschaft zurückzunehmen (vgl. Löhdefink 2016: 220f).

Nun stellt sich die Frage, an welchem Ort und wie genau der Teufel wirkt. Bezüglich des Ortes heißt es in einer frühen Äußerung von 1523:

„Wyr sind hie yns teuffels reych, nicht anders [...] Also sind wyr ytzund auff erden, da der böse geyst ein furst ist, und hatt der menschen hertzen ynn seyner gewallt, thut durch sie was er will“ (WA 12, 394).

Auch in späteren Ausführungen, wie das folgende Zitat aus dem Jahr 1539 zeigt, gab es keine grundlegende Änderung hinsichtlich seiner Position:

„Aber der Teuffel ist herr jnn der welt, und ich habe es selbst nie können gleuben, das der Teuffel solt herr und Gott der welt sein [...]“ (WA 50, 474).

Luther sah den Teufel als Herrscher des weltlichen Reiches. Hierin liegt aller Wahrscheinlichkeit nach auch eine Verbindung zu den Ur-Christen. Schreiber erläutert, diese Menschen nahmen ihre gesellschaftliche Umwelt häufig als feindselig und abweisend wahr, weshalb sie von dem Teufel als „Herrscher der Welt“ sprachen (vgl. Schreiber 2002: 37). Ebenso musste der Wittenberger Reformator, trotz des Schutzes aus Kursachsen, sein Umfeld als bedrohlich empfinden. Spätestens der Bruch mit der katholischen Kirche bildete den Auftakt für eine beispiellose Feindschaft. Daher verwundert das Gedankenkonstrukt auch wenig. Allerdings, wie die Legende mit dem Tintenfass zeigt, war der Teufel für ihn gleichsam eine real wirkende Entität. Im Jahr 1521, berichtete der Professor am Ende seines Lebens, fand in Schutzhaft auf der Wartburg ein Angriff des Teufels auf ihn statt, dem er sich mit einem Tintenfass erwehrt (vgl. WA Tr 6, 209f). Noch heute zeugt der Tintenfleck von der Episode. Löhdefink stützt die reale Präsenz des Teufels, wenn er schreibt, dieser sei bei Luther leiblich erfahrbar und beeinflusse als handelnder Akteur das Weltgeschehen sowie das Leben eines jeden Einzelnen (vgl. Löhdefink 2016: 224).

⁷⁹ In der Tat ergeben die Ausführungen, insbesondere vor dem Hintergrund des „usus theologicus“, geschaffen um den Menschen zu brechen, Sinn. Nur wenn sich der Mensch seiner eigenen Nichtigkeit bewusst ist und den gnädigen Gott erkennt, kann er auch das Evangelium annehmen. Damit wiederum geht die Funktion des Teufels als Vollstrecker des göttlichen Zorns, woraus seine legitime Daseinsberechtigung erwächst, einher (vgl. Barth 1967: 162). Ein Grund für den Zorn Gottes geht wiederum aus der Verachtung des Evangeliums und den sündhaften Lebenswandel hervor. Allen voran stehen die Erbsünde sowie die sich daraus ergebende Strafgerechtigkeit Gottes gegenüber dem Sünder (vgl. Roskoff 1993: 332).

Mit Blick auf das zurückliegende dritte Kapitel erscheint der aufgetane Gegensatz von einem weltlichen Reich sowie dem weltlichen Regiment plausibel. Da der Satan als Fürst der Welt herrscht, bedarf es der von Gott eingesetzten Obrigkeit, also dem weltlichen Regiment Gottes, um die wenigen Christen zu schützen oder allgemeiner ausgedrückt, den Frieden zu wahren. So heißt es in einer Predigt aus dem Jahr 1532, es sei nicht möglich, gleichzeitig Gott und dem Teufel zu dienen. Allerdings stellte der Dienst an dem Fürsten bzw. Kaiser und Gott keinen Gegensatz für Luther dar. Wer dem „Untersten“ gehorche, der diene automatisch auch dem „Obersten“ (vgl. WA 32, 453). So vertritt auch Barth die Meinung, bei der Obrigkeit, vornehmlich der hierarchischen Strukturen wegen, handele es sich um eine Art von Gott gegen den Teufel eingesetztes „Bollwerk“, womit er dem Satan in seinem eigenen Reich beizukommen versuche (vgl. Barth 1967: 180).

Bereits zur Sprache kam die Klassifizierung des Teufels als Gottes Widersacher, worin sich der Wittenberger nicht von der üblichen Lehre unterschied. Nun stellt sich allerdings die Frage, inwiefern sich diese Gottesfeindschaft äußerte. Löhdefink spricht von einem zerstörerischen Wesen des Teufels, verborgen hinter dem Anschein der „göttlichen Majestät“. Insbesondere in der frühen Reformationszeit sei die Rede von einem „Engel des Lichts“ (vgl. Löhdefink 2016: 203f). Dahinter steht nichts anderes, als dass der Teufel nicht offensichtlich als Teufel agiert, sondern unter dem Schein des vermeintlich Göttlichen wirkt. Er täuscht die Menschen. Barth konstatiert, Luther betrachte Christus als Mittler zwischen Gott und der Menschheit. Nun sei es der Teufel, welcher die Funktion des Heilands als Bindeglied übernahm und folglich die Menschheit beherrsche (vgl. Barth 1967: 208f). Unter anderem manifestiert sich das göttliche Wirken des Teufels mittels Wunder. Christliche Wunder gingen direkt auf Gott zurück (vgl. WA 8, 532). Nichtchristliche Wunder, hier erneut der Anknüpfungspunkt zu Augustinus, fallen unter das teuflische „Blendwerk“:

„Darumb solltn durch und auß der Schrifft gewiß seyn, das die zeychen, welche alleyn ane das wort geschehen, des teuffels tzeychen sind [...]“ (WA 8, 532).

Luther, so Löhdefink, führe zudem die Verfolgung der Anhängerschaft der protestantischen Lehre auf eine unmittelbare Teufelsaktivität zurück, wodurch das Bewusstsein in der direkten Nachfolge Christi zu stehen erwuchs. Über die Verfolgungssituation, Löhdefink weiter, käme der Wahrheitsgehalt der reformatorischen Lehre klar zum Ausdruck. Gelingen dem Teufel die Unterdrückung der reinen Lehre nicht, so versuche er die rechtgläubigen Christen, wie bei den Ur-Christen geschehen, als Ketzer zu verleumden und zu denunzieren. Damit liege eine neue Auslegung gegenüber dem Mittelalter, wo der Teufel überwiegend Gottlose und Ungläubige bedrängte, vor. Nunmehr finde eine Inanspruchnahme für die reformistischen Zwecke, mit dem Credo: „Wo der Teufel besonders aktiv sei, sei auch das Evangelium besonders nah.“, statt (vgl. Löhdefink 2016: 228ff). Es scheint, als wäre auch

hier das bereits genannte Minoritätsargument, denn der rechten Christen gab es nur wenige, von Bedeutung. Somit ließe sich der Kampf gegen den Teufel gleichsam als ein Zeichen des rechten Glaubens und demnach auch des Heilsweges deuten.

Hinsichtlich seiner Satanologie wich Luther, bis auf die zuvor benannte Umdeutung, wenig von der klassischen Lehre der vergangenen Jahrhunderte ab. Viele der traditionellen Sachverhalte, wie z.B. die Blendung oder Wahrnehmung des Teufels als Fürsten der Welt, der Sündenfall und die Befehlsgewalt Gottes über den Satan, sind auch in seiner Konzeption wiederzufinden. Allerdings heißt es bei Löhdefink bezüglich der äußeren Erscheinung des Teufels, im Gegensatz zu der volkstümlich-mittelalterlichen Vorstellung, erscheine dieser bei dem Augustiner mit vielerlei Gesichtern und könne auf keine feste Gestalt reduziert werden. Er sei ein Meister der Verstellung und im „feindlichen Gegenüber“ sogar leiblich erfahrbar (vgl. Löhdefink 2016: 224).

4.1.1.3 Der Ketzer als des Teufels Diener

Nachdem im vorangegangenen Unterkapitel der Satan aus der Perspektive Luthers selbst im Mittelpunkt der Betrachtung stand, findet nun eine Fokussierung auf dessen menschliche Dienerschaft statt. Über Dämonen und persönlichen Einfluss gewann der Teufel Macht über Menschen. Er besaß sie im wörtlichen Sinne, woraus wiederum die „Besessenheit“ als Zeichen des Paktierens hervorging.

Der Teufel selbst agiert mit einem göttlichen Schein und verbirgt somit seine wahre Existenz, um den Menschen zu täuschen. Er führt die Schöpfung Gottes bereits seit Urzeiten in Versuchung:

„Also keret er auch Gottes wort umb im Paradis, da Gott sprach zu Adam: Issestu von dem baum, so wirstu du sterben. Nein, sprach der teuffel, Issestu von dem baum, so wirst du nicht sterben, sondern wirst Gott gleich werden. Da her heisst Christus den teuffel einen vater aller lügen. Denn was Gott (der die wahrheit ist) redet, das keret er umb und macht eine lügen draus, wie hernach alle Ketzer seine Junger gethan haben“ (WA 51, 231).

Luther sah sämtliche Ketzer in direkter Verbindung zu dem Satan. Er bezeichnete sie gar als dessen „Jünger“. Demnach wirkten diese in einem direkten Auftrag des Teufels. In seiner Bibelexegese, betont Barth, verfolgte er das Wirken des Teufels bis in das *Alte Testament* zurück, wo er Kain, den ersten Häretiker, von dem sich wiederum die gesamte satanische Kirche ableite, fand (vgl. Barth 1967: 85). Aus einer Predigt aus dem Jahr 1530 geht nochmals deutlich hervor, dass ein Kampf gegen die Häresie in erster Linie immer ein

Kampf gegen den Satan sei (vgl. WA 32, 170). Auch schon in der *Obrigkeitsschrift* konstatierte der Wittenberger: Gegen die Ketzerei zu streiten, bedeute gegen den Teufel zu streiten (vgl. WA 11, 269).

Barth arbeitet die dreifache Stufung des Verhältnisses zwischen dem Teufel als Ausgangspunkt der Häresie und dem Häretiker bei Luther sehr gut heraus. Er betont dabei, dass der Augustiner keine klare Bestimmung des Verhältnisses liefere, da diese aufgrund des satanischen Einflusses unnötig sei (vgl. Barth 1967: 98).

Eine erste Stufe stellt den Teufel als „Urheber der Häresie“ dar. Als praktische Beispiele aus Luthers Œuvre benennt Barth Ausdrücke wie „Kinder des Teufels“, „wie jr vater der Teuffel“. Ferner betrachte Luther die Ketzer als des Teufels „Hilfskräfte“ oder „Apostel“. Als entscheidendes Kriterium fungiert die Erkenntnis, der Satan rede durch die Ketzer (vgl. Barth 1967: 98f):

„[...] und der gleichen seinen schreien und schreibern, die sind alle des Teuffels maul und gelidder, durch welche er so schreiet und reisset [...]“ (WA 50, 639).

Als zweite, noch intensivere Verbindung zwischen dem Satan und Ketzern führt Barth die von Luther oftmals angesprochene „Besessenheit“ an. Demnach sei der Ketzer „voll teuffel“ oder eben „von yhn besessen“ (vgl. Barth 1967: 100). Als letztes und höchstes Stadium gilt die „Identifikation“ mit dem Satan, was u.a. in Redewendungen wie „der Teuffel leibhaftig“ oder „est ein junger teufel“ zum Ausdruck kommt (vgl. Barth 1967: 100f).

Alle drei Stufen haben gemein, dass der Teufel als Urheber der Häresie galt und der Ketzer als solcher demnach in irgendeiner Form mit dem Satan in Verbindung stehen musste, was wiederum die gegen Gott und das Evangelium gerichtete Absicht beinhaltete. Das Merkmal der „Besessenheit“ – und demnach auch die anderen beiden Stufen – standen schon, wie der erste Abschnitt zeigte, in einer langen Tradition des christlichen Glaubens. Bezogen auf die „Feinde des Evangeliums“, die auch alle samt Ketzer waren, liegt eine Verbindung zu dem Satan vor. Da der Teufel in Luthers Anschauung durch sie wirkte, gilt es diesen praktisch als die oberste Ebene zu betrachten. Diese oberste Ebene war allerdings nicht direkt fassbar, wenngleich ein unmittelbares Wirken in der Welt stattfand. Allerdings ließ sich die menschliche Dienerschaft, also der Häretiker, konkret, da physisch existent, ausmachen und bekämpfen.

Nun unterschied der Professor aus Wittenberg insbesondere zwischen zwei Gruppierungen von Ketzern: Auf der einen Seite war es die katholische Kirche mit dem Papst an der Spitze. Demgegenüber befanden sich die innerreformatorischen Gegner, gern abwertend als „Schwärmertum“ bezeichnet:

„Nu ist das die geringst anfechtung, das uns die welt hasset und verfolget, daran auch der Satan nicht begnuet, sondernn unter uns selb gedenckt er seynen mutwillen tzu uben, und ob wyr seyner laruren, den Papisten, von außßen tzu starck sind, will er uns

durch und selbs von ynnen tzurtrennen und vertilgen [...] Vorhyn hatt er uns altzu Bepstisch gemacht, nu will er uns altzu Eungelisch machen [...]“ (WA 10 II, 11f).

Neben den „Papisten“, die aus eigener Kraft den Siegeszug des Protestantismus nicht mehr stoppen könnten, schuf der Satan eine zweite, diesmal innerreformatorsche Gegenbewegung, welche die neue Lehre von innen heraus zersetzen solle. Somit konstruierte Luther eine direkte Verbindung zwischen dem Satan, der Reformation und den „Feinden des Evangeliums“.

Mit der Identifizierung des „Antichristen“ in Rom bedarf es einer Klärung des Verhältnisses zwischen dem Teufel und dem „Antichristen“. Stellenweise, resümiert Barth, obliege der Eindruck, es handele sich um identische Begriffe. Aber der Satan habe einen größeren Wirkungskreis denn der „Antichrist“ (vgl. Barth 1967: 108ff). Insofern fungiert der „Antichrist“ als ein Diener des Teufels. Die Bezeichnung als „Apostel des Satans“ (vgl. WA 5, 653) untermauert dies nochmals. Gleichzeitig handelt es sich bei der Offenbarung des „Antichristen“ um das zentrale Zeichen der Endzeit (vgl. Leppin 2015: 484, Löhdefink 2016: 281).

Die „Schwärmer“ dagegen führten ihren Krieg im Namen des Evangeliums gegen die Wittenberger Spielart der Reformation und versuchten auf diese Art die Wahrheit zu unterdrücken. Allerdings bemerkte der Reformator auch unter den vielen religiösen Gruppierungen Differenzen, worin er das Wirken des Teufels zu erkennen glaubte:

„Denn solche uneinigkeit und rotterey kann und mag nicht vom heiligen geiste sein. Es ist gewis der leydige Satan [...]“ (WA 26, 262).

„Rotterey“, nichts anderes als Aufruhr, lässt gleichsam den gegen das weltliche Regiment gerichteten Charakter erkennen. Gott selbst liegt nämlich nichts daran, die von ihm etablierte Ordnung anzugreifen. Auch im Falle von Luthers Kampf gegen das „Schwärmertum“ sind Anknüpfungspunkte zu der christlichen Vergangenheit, wonach Dissidenten aus den eigenen Reihen als besonders gefährlich galten, vorhanden. Neben der Instrumentalisierung der rechten Lehre fand eine Verkehrung des Glaubens statt. Alles Geistliche verkomme zu dem Leiblichen und umgekehrt (vgl. Barth 1967: 97f).

Sicherlich war die Diffamierung seiner Gegner als „Teufel“ oftmals nur reine Polemik, um die öffentliche Meinung möglichst nachhaltig beeinflussen zu können bzw. eine klare Abgrenzung, im Sinne einer „Gut-Böse-Darstellung“, herauszuarbeiten. Ein solches Prinzip gab es ja schon mit dem Aufkommen des Christentums und erfreute sich seitdem größter Beliebtheit. Vor den geschilderten Hintergründen muss allerdings davon ausgegangen werden, dass der für ihn real existierende Satan, insbesondere am Ende der Zeit, alles versuchte, um die Verbreitung des Evangeliums, verstanden als erneute Zuwendung Gottes gegenüber der Menschheit, zu verhindern. Dafür spräche überdies die Tatsache, dass der

Teufel in seiner Interpretation eine noch nie dagewesene Stärke erlangte. Diese Macht erlaubte es, persönlich oder mittels Dämonen, Menschen zu beeinflussen und dienstbar zu machen. Insofern klingt die Annahme, immer im Zusammenhang mit den zugrundeliegenden Prämissen, Luther erkenne des Satans Wirken in den „Feinden des Evangeliums“, plausibel. Einmal weitergedacht: Wäre die Polemik im Sinne der „Verteufelung“ dann noch als Polemik, da sie ja auf wahren Tatsachen beruht, zu fassen? Streng genommen wäre es keine reine Polemik mehr. Andererseits war Luther ein Meister der Rhetorik und wusste genau, welchen Schreibstil bzw. welcher Wortwahl es bedurfte, um einen gewünschten Effekt, heute vielleicht besser als Framing bekannt, beim Publikum zu erzielen. Somit handelte es sich bei dem Vergleich mit dem Teufel an vielen Stellen tatsächlich auch um einen rhetorischen Kniff, der primär die Intention der Diffamierung des Gegenübers verfolgte. Die für ihn existierende Gewissheit war ebenso ein vorzügliches Instrumentarium in seinem Kampf um die öffentliche Deutungshoheit. Ein gutes Beispiel für die inflationäre Verwendung der „Verteufelung“ geben die schweizerischen Reformatoren, die über 70 Beschuldigungen in einer Schrift aus den 1520er Jahren zählten und als Anlass des Spottes nahmen (vgl. WA 26, 401f). Barth fügt hinzu, zu einem späteren Zeitpunkt wäre eine Zählung aufgrund der enormen Ausweitung der „Verteufelung“ erheblich schwieriger (vgl. Barth 2009: 94). Wenn Luthers Gegnerschaft selbst die Strategie des Reformators ad absurdum führte, dann liegt darin ein Indiz vor, dass dieser überdurchschnittlich oft auf derartige Redewendungen zurückgriff. Im Umkehrschluss kann dies nichts anderes bedeuten, als dass Luther mit seinem Grobianismus den Dialog auf eine bis dato nicht gekannte Ebene der Polemik brachte. Anderenfalls wäre eine wie von den Schweizern eingesetzte Ironisierung der Polemik, da dem Publikum nicht verständlich, wirkungslos. Auch Melanchthon, der bei Luthers Totenrede auf die polemischen Ausschweifungen des Freundes verwies, bestätigte diese öffentliche Wahrnehmung des Reformators somit. Jedwede Form der rhetorischen „Verteufelung“ eines „Feindes des Evangeliums“ war in ihrem Kern gleichsam immer auch ein Angriff – und damit eine Schwächung – des Teufels, also dem Herrn des „Besessenen“, selbst, was wiederum auf einen inneren Zusammenhang schließen lässt.

4.1.1.4 Der Kampf gegen den Teufel

Herausgearbeitet wurde bisweilen ein enger Zusammenhang zwischen dem Evangelium und dem Teufel, der auf mannigfaltige Art und Weise gegen Gottes erneute Zuwendung zu seiner Schöpfung ficht. Löhdefink betont die Bildungspflicht bei Luther in diesem Kontext. Ein jeder Christ müsse das „Rüstzeug“ erhalten, um gegen den Teufel streiten zu können. Aufbauend auf der Vorstellung der individuellen Auseinandersetzung mit dem Satan, also der Unvertretbarkeit über Dritte, folgt die Konstruktion einer Verbindung hin zu einer reformatorischen Bildungspflicht bezüglich der Glaubensfragen (vgl. Löhdefink 2016: 261). In der Tat ergibt die Argumentation, vor dem Hintergrund des Prinzips von „sola scriptura“, Sinn. So heißt es:

„Ein yetlicher muß vor sich stehen und gerust sein, mit dem theüffel zu streyten: du musst dich gründen auff eynen starcken, klaren spruch der schriefft [...] wenn du den nit hast, so ist es nit möglich, das du bestan kanst, der teüffel reyst dich hinweck wie ein dürre blat“ (WA 10 III, 22f).

Nur über das Verständnis der *Schrift* gelinge es dem Christen, im Kampf gegen den Teufel zu bestehen. Darüber hinaus offenbart selbige gleichsam auch den Zugang zu Gott. Somit besteht in zweifacher Hinsicht eine Notwendigkeit. Bibelkenntnisse sind in der Bevölkerung also als rudimentär zu erachten. In einem weiteren Schritt verweist Löhdefink auf die Dringlichkeit der Bildungspflicht in Punkto Glaubensfragen. Da das Weltende nahe, müsse der Einzelne nun, um seines Seelenheils wegen, Gottes Offenbarung erkennen (vgl. Löhdefink 2016: 262). Neben der allgemeinen Bildungspflicht über die Inhalte der *Bibel* gibt es noch ein weiteres Mittel: die Predigt. Ein frommer Prediger reiße die „Seelen aus des Teufels Rachen“ (vgl. WA 32, 320). Hierbei könnte es sich um eine Anspielung auf den Teufel als Herrn der Welt handeln. Der wahre Geistliche verbreitet das Wort Gottes nun unter den Menschen, lehrt diese im Umgang mit der *Schrift* und fungiert als Hüter des christlichen Glaubens. Daher verwundert die Schlussfolgerung, selbst in einer Predigt aus dem Jahr 1535 geäußert, dass bei einer zwei- oder dreijährigen Abstinenz der reinen Predigt kein christlicher Glaube mehr existiere, kaum (vgl. WA 41, 41). In dem politischen Ordnungsgewebe, so die Erkenntnisse aus dem dritten Kapitel, besteht die Aufgabe der „Ecclesia“ darin, die „oeconomia“ aus den Fängen des Satans zu befreien und den Weg des Heils zu weisen. Als eng mit der Predigt verbunden, begriff Luther auch das Gebet. In dem Gebet sah er das geeignete Instrument, um die Angriffe des Satans zurückzuschlagen:

„Denn wyr fechten hie nicht alleyne widder blut und fleysch, sondern widder die geystlichem bosesicht ynn der lufft, wilche mit gebet müssen angegriffen werden“ (WA 18, 359).

Nur die Dienerschaft des Teufels, also die Ketzer, sei menschlicher Natur. Bei ihm selbst handele es sich um eine höhere Macht. Daher bedürfe es des Gebetes, um die Angriffe parieren zu können. Barth bestätigt den Gedanken, wenn er von dem Gebet als „Waffe gegen den Teufel“ spricht. Auch betont er die Bedeutung des Gebets dahingehend, dass der Teufel, im Gegensatz zu seiner Dienerschaft, anders nicht greifbar sei (vgl. Barth 1967: 174). Das Gebet als zentraler Schutzmechanismus gegen die Mächte des Bösen richtete sich direkt an den gnädigen Gott. Damit einher ging gleichermaßen die wahrhaftige Buße. In dem Gegensatz von Gesetz und Evangelium kam schon zu Sprache, dass das „usus theologicus“ den Menschen breche, damit dieser seine Hilflosigkeit erkenne. Nur über die innere Buße besteht Hoffnung auf Gnade und Vergebung der Sünde, was gleichsam ein Verlassen der Einflussosphäre des Satans darstellt. Roskoff bringt es auf den Punkt, wenn er schreibt, nicht der von der falschen Kirche geschaffene Apparat eignet sich zum Kampf gegen den Teufel, sondern in der persönlichen Tat des einzelnen Menschen selbst liegt der Schlüssel zum Heil verborgen (vgl. Roskoff 1993: 335), was die Bedeutung der „sola-Theologie“ nochmals hervorhebt.

Neben dem Wort selbst waren die Sakramente ein weiterer Schutz gegen den Teufel. Mit der Taufe fand die Austreibung des Teufels statt. Auch Abendmahl sowie die Beichte spielten für den Wittenberger eine Rolle in der Abwehr der teuflischen Einflüsse (vgl. Barth 1967: 172f). Darum verwundert es auch wenig, dass er in seinem Kampf um die rechte Lehre insbesondere Taufe und Abendmahl gegen die von den „Feinden des Evangeliums“ vertretenen Ansichten vehement verteidigte. Eine solche Abkehr von der rechten Lehre mache diese wirkungslos, was dem Satan wiederum Tür und Tor öffne. In seinem Kampf ging es primär um eine Verteidigung des Menschen gegenüber den finsternen Mächten. Nur wer dem Teufel zu widerstehen vermochte, konnte letztlich das Evangelium erkennen und gerettet werden. In dem Priestertum aller Gläubigen kulminierte nun auch der Gedanke, ein jeder habe Zugang zu dem Wort Gottes und müsse sich selbst gegen die Angriffe und das Blendwerk Satans verteidigen können. In diesem Fall gehörten, gemäß der Lehre der drei Stände, alle Christen der „Ecclesia“ an. Prediger als Garanten des Glaubens fungierten, im Gegensatz zum Katholizismus, weniger als Mittler zwischen Gott und dem Menschen, was dem Sohn Gottes vorbehalten war, denn als Hüter der rechten Lehre.

4.1.1.5 Anwendung der Idealtypen

Die herausgearbeiteten Idealtypen eignen sich nur bedingt für dieses Unterkapitel. Da dem Teufel, klassifiziert als eine physisch nicht fassbare Entität, ein anderer Status bzw. eine andere Handhabe zufällt, die Handlungsbegriffe aber für den Umgang mit Menschen konzipiert worden sind, erreichen diese ihre Grenzen.

Der Teufel war der schlimmste Feind bei Luther, fungierte aber auf einer Metaebene und gab sich in den verschiedenen „Feinden des Evangeliums“ zu erkennen. Allerdings existieren wenige Aspekte, die den einzelnen Handlungsbegriffen, trotz der erwähnten Schwierigkeit, zuzuordnen sind. Aus Luthers Handeln gegenüber dem Satan geht keinerlei Form eines „Duldens“ hervor. Im Gegenteil, bei dem Teufel handelte es sich um den größten Widersacher des Glaubens. Wer für Gott war, der musste – und zwar in der gesamten christlichen Theologie – automatisch gegen den Satan sein. Als Gegenspieler Gottes versuchte der Teufel die Verkündung des Evangeliums mit allen Mitteln zu verhindern. Daher rief der Wittenberger zu einem Kampf gegen den Feind des Glaubens auf. Das aus der stringenten Ablehnung bzw. der Feindschaft resultierende Handeln steht bereits in einem Widerspruch zu dem Handlungstypus „Dulden“.

Im vorangegangenen Kapitel kam zur Sprache, dass dieser Kampf ein geistlicher sei und kein weltlicher. Da der Teufel keine physisch fassbare Größe darstellt und die Waffen des weltlichen Regiments keine Wirkung erzielen, bedarf es der „Ecclesia“ zum Kampfe. Somit wiederum basiert das Handeln auf keiner Form eines gewaltsamen „Unterdrückens“. Physische Gewalt als menschliche Methodik, gerichtet gegen Menschen, hielt Luther schlichtweg, da es sich um höhere Mächte handelte, für nicht wirksam. Daraus resultiert die Erkenntnis, dass die Absage an die Gewalt in erster Linie aus der Nutzlosigkeit dieser rührte. Die innere Werteüberzeugung, physische Gewalt als moralisch falsches Mittel zu betrachten, fand zu keinem Zeitpunkt statt. An dieser Stelle sei bereits der kleine Vorgriff gestattet, dass der Professor aus Wittenberg denkbar wenig zimperlich in Sachen Gewaltanwendung mit den Ketzern, also der Dienerschaft des Satans, umging. Wenn ihm körperliche Nötigung vielfach als probates Mittel erschien, dann muss davon ausgegangen werden, dass der Teufel, da kein Mensch, einfach nicht für derartige Bestrafungen fassbar war. Letzten Endes bezwinge Gott am Jüngsten Tag seinen Widersacher selbst. Insofern führte der Mensch bei ihm einen reinen Abwehrkampf gegen die Angriffe des Teufels. Als geeignete Strategie der Verteidigung fungiere daher, so der Reformator, ausnahmslos das Wort Gottes.

Vor dem Hintergrund der aufgezeigten Asymmetrie, einhergehend mit der daraus resultierenden Machtlosigkeit, benötigt das Menschengeschlecht die direkte Hinwendung zu Gott, der in seiner Gnade den Christen schützt. Es ließe sich dafür argumentieren, die in dem

gesamten Werk enthaltene Ablehnung des Teufels als Feind Gottes und der Menschheit im Sinne des Handlungstypus „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“ zu interpretieren.zielte doch Luthers Handeln darauf ab, dem Wirken des Teufels, was lediglich mit den religiösen Dogmen gelang, entgegenzutreten. Auch die Polemik der Verteufelung von Gegnern untermauert den Stellenwert Satans, dem, aufbauend auf dem ideologischen Fundament der *Bibel*, schon die Rolle des Feindbildes schlechthin zufiel, nochmals.

4.1.2 Hexen und Zauberer: Der Pakt mit dem Teufel



Abbildung 6: Hexenverbrennung in Willsau (Schweiz), 1447

Entnommen aus: Staatsarchiv Luzern

Quelle: <https://staatsarchiv.lu.ch/schaufenster/quellen/Hexen>, 19.04.2016.

4.1.2.1 Historischer Abriss

Hexen und Zauberer waren zentrale Figuren im Mittelalter und Früher Neuzeit. Ihnen wurde von dem sozialen Umfeld die Veranlagung zugesprochen, aufgrund von verborgenen magischen Fähigkeiten bzw. in Verbindung mit übernatürlichen Mächten, Schaden an Mensch, Tier sowie der Gemeinschaft anzurichten (vgl. Krampfl 2007b: 425). Diese magischen Fähigkeiten – hierin liegt die Besonderheit der Hexen – gehen aus dem Pakt mit dem Teufel hervor. Analog dem Hexenglauben war auch die Hexenverfolgung eine interkulturelle sowie epochenübergreifende Erscheinung. Allerdings kam es lediglich in dem Kulturkreis der lateinischen Christenheit, betont Schwerhoff, in der Frühen Neuzeit zu rechtlich legitimierten, auf wissenschaftlichen Grundlagen basierenden, ausufernden Massenverfolgungen (Schwerhoff 2007b: 433).⁸⁰ Welchen Bezug hatte Martin Luther zu derartigen „Wesen“?

Bei Haustein heißt es, dass es keine einzige Schrift von ihm zu dem Thema Zauberei oder der Hexenfrage gebe. Überliefert sei lediglich eine vage Bemerkung, die darauf hindeute, er habe kurze Zeit mit dem Gedanken gespielt, eine solche Schrift anzufertigen (vgl. Haustein 2003: 129). Damit sollte klar sein, dass der Topos, im Vergleich zu anderen der hier behandelten Konflikten, denen der Professor ganze Traktate widmete, nicht sonderlich weit oben auf Agenda angesiedelt war. Allerdings glaubte er wie die überwiegende Mehrheit seiner Zeitgenossen fest an Hexen und Zauberer. Insgesamt sind über 30 von ihm gehaltene „Hexenpredigten“ überliefert (vgl. Hegeler 2010: 1). Bevor eine Analyse stattfinden kann, bedarf es jedoch eines zwingenden historischen Einblickes in die Thematik. Im Gegensatz zu den anderen zu behandelnden Fällen sind Hexen und Zauberer, wenngleich damals als unzweifelhaftes Faktum angesehen, nicht real. Aus heutiger Perspektive handelt es sich um konstruierte Mythen.

In einem ersten Schritt empfiehlt sich daher eine Klärung der zentralen Begrifflichkeit „Hexe“. Im Gegensatz zu den gängigen Annahmen, handelte es sich bei dem Hexenglauben um keine christliche Vorstellung. Die Vokabel entstammt dem althochdeutschen, genauer gesagt westgermanischen, Begriff „hagazussa“. Der wiederum stellt eine Zusammenführung von „hag“, dem Zaun, und „zussa“, einen weiblichen Dämon, dar. Die wörtliche

⁸⁰ In Europa fielen zwischen 60.000 und 100.000 Menschen den Hexenverfolgungen zum Opfer. Die Hälfte der Fälle entfiel auf das Territorium des Alten Reiches (vgl. Lehmann 2015: 257). Der Anteil der verfolgten Frauen lag bei ungefähr 75 Prozent, der der Männer bei 25 Prozent (vgl. Kniefelkamp 2013: 25). Krampfl spricht von einem Männeranteil von 30 Prozent, verweist aber darauf, dass in Skandinavien, aufgrund spezifischer lokaler Glaubenstraditionen, mehr Männer als Frauen der Hexenverfolgung zum Opfer fielen (vgl. Krampfl 2007a: 444). Rowlands dagegen beziffert die Zahl der in Europa durchgeführten Hinrichtungen auf 50.000, wovon wiederum 25.000 im Alten Reich stattfanden (vgl. Rowlands 2017: 176). Die unterschiedlichen Zahlen deuten auf divergierende Forschungsergebnisse hin, obschon es zu einer Annäherung kommt. Von Millionen Opfern als Folge der Hexenprozesse spricht heutzutage kein Wissenschaftler mehr.

Übersetzung lautet „Zaungeist“. Im 13. Jahrhundert erfolgte eine Übertragung in die lateinische Sprache. „Strix“ oder auch „striga“ beschrieben eine dämonische Frau, der man die Fähigkeit der Zauberei zuschrieb (vgl. Wippermann 2007: 33, Frenschkowski 2016: 37). Im frühen und hohen Mittelalter bewerteten Staat und Kirche solche Vorstellungen als töricht. Thomas von Aquin (1225-1274) legte den Grundstein für die Entwicklung der Hexenverfolgungen. Er erklärte im Rekurs auf Augustinus (354-430), Zauberei sei mit der Hilfe des Teufels oder Dämonen möglich. Damit erfolgte eine kirchliche Legitimation des Volksglaubens, was letzten Endes eine der grundlegenden Voraussetzungen für die Entwicklung des Hexenbegriffes im 14. und 15. Jahrhundert darstellte (vgl. Lehmann 2012: 18, Wippermann 2014: 147). Bei dem schon vielfach verwendeten Ausdruck „Ketzer“ (die Reinen) handelt es sich um die deutsche Bezeichnung für Häretiker, die dem lateinischen „Cathari“ beziehungsweise dem griechischen „Katharoi“ entspringt. Nach den Ketzerverfolgungen der Katharer und Waldenser im 13. Jahrhundert zogen sich diese vor allem in die südwestlichen Gebiete der Schweiz, von wo aus eine Ausbreitung nach Osten erfolgte, zurück. Die Inquisitoren verkündeten im 14. Jahrhundert die Anschuldigungen, Ketzer seien Teufelsanbeter und hätten einen Pakt mit dem Teufel geschlossen, der ihnen magische Kräfte verleihe. Somit erging eine systematische Diabolisierung der Häresie. Die moderne Hexenforschung begreift diese Begebenheit als Ort und Zeit der Konstruktion von Hexensekten sowie Hexerei. Beide realen Gruppierungen verstärkten nämlich die Fixierung der Inquisition auf Sekten sowie die Zuschreibung von Magieverdächtigungen (vgl. Schild, 2017: 85f, Kniefelkamp 2013: 10ff, Jerouschek 2017: 113, Frenschkowski 2016: 92f). Es erfolgte über das Kriterium des Teufelsbündnisses eine Vermischung der Bezeichnungen „Ketzer“ und „Zauberer“ bzw. „Hexer“. Darüber hinaus handelte es sich um eine Sekte und keine Einzelphänomene (vgl. Gloger / Zöllner 1983: 90). Der Jurist Thomasius (1655-1728) stieß in seinen Nachforschungen als Erster auf die Erkenntnis, bei den Hexensekten handele es sich um Ideen aus der Zeit um 1400. Demnach stellte dieses Faktum kein antikes Erbe dar. Vielmehr gilt es die Hexen als eine mit anderen häretischen Bewegungen vergleichbares Phänomen zu betrachten (vgl. Frenschkowski 2016: 91). Aufgrund dessen lässt sich nun dafür argumentieren, die Hexen, neben den anderen „Feinden des Evangeliums“, in der Untersuchung als eigenständige Gruppierung einzugliedern. Daraus resultiert wiederum eine bessere Vergleichbarkeit mit den anderen Fällen.

Erstmals findet sich 1419 in den Luzerner Gerichtsakten der Nachweis für den deutschen Begriff „Hexe“ (vgl. Schwerhoff 2007b: 434). Abbildung 6 zeigt eine der frühen Hexenverbrennungen im schweizerischen Willsau 1447. Eine Steigerung des Hexenglaubens sowie der Hinrichtungen fand erst im 15. Jahrhundert, einhergehend mit der dominierenden Anschauung der im Untergrund praktizierten Anti-Religion, statt. Erste große Prozesswellen sind in dem Zeitraum zwischen 1427-1436 zu datieren (vgl. Frenschkowski 2016: 90, 119).

Bleibt letztlich noch zu klären, warum eine Fokussierung auf das weibliche Geschlecht stattfand. Bisweilen waren es vor allem Männer, die als Ketzer galten. Ihnen schrieb die Inquisition die Gründung der neuen Sekte zu. Es handelte sich um sogenannte Zaubermeister. Insbesondere durch die Ausgestaltung des „Teufelspaktes“ als geschlechtlichen Akt, gerieten die Frauen ins Visier der Inquisition. Nach Meinung von Theologen und Medizinerinnen waren sie offener für Sexualität und daher auch leichtere Opfer für den verführerischen Teufel. Ferner brachten die Ankläger Frauen vermehrt mit Schadenszauber und Magie in Verbindung (vgl. Kniefelkamp 2013: 13).

Die Hexenprozesse⁸¹ stießen innerhalb der Kirche auf Widerstand. Daraufhin erließ Papst Innocenz VIII. 1484 die berüchtigte Hexenbulle *Summis desiderantis addectibus*⁸², in der er befahl „alle Irrtümer gänzlich auszurotten“. Selbiger ernannte Heinrich Kramer (1430-1505) und Jacobus Sprenger (1435-1495) zu „Inquisitoren des ketzerischen Unwesens“. Ersterer verfasste den berüchtigten *Malleus Maleficarum (Hexenhammer)*, der zwischen 1486 und 1669 in nicht weniger als 30 Auflagen erschien (vgl. Wippermann 2007: 34f).⁸³ Kramer zählte zu den führenden „Fachgrößen“ für Hexerei im späten 15. Jahrhundert und hatte einen maßgeblichen Anteil an der Entstehung des Verfolgungsparadigmas. In den Jahren 1486/87, so geht es aus seinen Notizen hervor, beliefen sich seine Verurteilungen auf 48 Hexen. Vier Jahre später verzeichnete der „Sachkenner“ bereits 200 Verbrennungen (vgl. Jerouschek 2014: 410). Allerdings gilt der *Hexenhammer* als eine Reaktion des Inquisitors auf seine schmachvolle Niederlage bei der Hexenjagd in der Diözese Brixen (vgl. Schwerhoff 2007b: 440).⁸⁴ Bei dem *Hexenhammer* handelte es sich um ein Handbuch zur Hexenjagd, das unzählige Passagen von anerkannten Autoren, Bibelstellen sowie Hexenprozessen darlegte und eine genaue Anleitung bezüglich des Vorgehens gab (vgl. Lehmann 2012: 19). Hexerei stellte ein schadenstiftendes und abscheuliches Verbrechen dar, welchem nur mit außerordentlichen Mitteln beizukommen sei (vgl. Gloger / Zöllner 1983: 94). Der *Hexen-*

⁸¹ Der Hexenprozesse war, wie gängig im Strafrecht der Frühen Neuzeit, im Kern ein Inquisitionsprozess, der zumeist vor einem weltlichen Gericht stattfand. Als Voraussetzung für eine Verurteilung genügten zwei Augenzeugen oder ein Geständnis, welches oftmals unter grausamer Folter erzwungen wurde (vgl. Schwerhoff 2007a: 442f).

⁸² Die Bulle gilt als erstes offizielles Dokument der Römischen Kirche, welches sich mit Hexen befasste (vgl. Kniefelkamp 2013: 15).

⁸³ Lange Zeit ging die Forschung davon aus, Kramer und Sprenger seien die Verfasser des *Hexenhammers*. Neuste Ergebnisse deuten allerdings darauf hin, in Kramer, der alles andere als ein Freund seines Ordensbruders Sprenger war, den alleinigen Verfasser zu sehen (vgl. Jerouschek 2014: 416).

⁸⁴ Hirte zufolge gibt es Anhaltspunkte für eine „perverse Persönlichkeitsstruktur“ bei Kramer. Auch betont er den geistlichen und weltlichen Widerstand der Obrigkeiten gegenüber seiner Profession (vgl. Hirte 2017: 30). Röhner führt aus, der Bischof von Brixen erklärte Kramer für „verrückt“ und empfahl ihm den Rückzug in sein Kloster. Alle von Kramer verdächtigten Frauen kamen frei. In der Grafschaft Tirol kam es in der Folge der Ereignisse nie wieder zu Hexenverfolgungen (vgl. Röhner 2000: 10f).

hammer lieferte ein genaues Bild der Hexe. Zauberer waren fortan nicht mehr im unmittelbaren Fokus der Inquisition. Der Titel *Malleus Maleficarum* gibt diesbezüglich schon Auskunft: „Maleficarum“ bedeutet von Frauen verübte Verbrechen (vgl. Kniefelkamp 2013: 16). Am Beispiel des Begriffes „femina“ kommt die Frauenfeindlichkeit der Schrift besonders zur Geltung:

„Das Wort *femina* nämlich kommt von *fe* und *minus* (*fe* = *fides*, Glaube, *minus* = weniger, also *femina* = die weniger Glauben hat), weil sie immer geringeren Glauben hat und bewahrt, und zwar aus ihrer natürlichen Anlage und Leichtgläubigkeit [...]. Also schlecht ist das Weib von Natur, da es schneller am Glauben zweifelt, auch schneller den Glauben ableugnet, was die Grundlage für die Hexerei ist“ (Hexenhammer 1923 [1486]: 69f).

Somit lautete das zentrale Argument: Die natürliche „Schlechtigkeit“ der weiblichen Natur, manifestiert im geringeren Glauben, stelle die Grundlage für die Hexerei dar. Ferner propagierte der *Hexenhammer* einen seit circa 1430 von Gelehrten etablierten Hexenbegriff, der vier Elemente beinhaltete:

(1) Teufelsbund

Die Hexen schließen mit dem Teufel einen Pakt und schwören Gott ab.

(2) Teufelsbuhlschaft

Der Pakt wird durch den Geschlechtsakt mit dem Teufel, ihrem Buhlen, besiegelt.

(3) Hexensabbat⁸⁵

Die Hexen fliegen zum Hexentanz und huldigen dort mittels einer orgastischen Versammlung dem Teufel.

(4) Schadenszauber

Im Namen des Teufels richten Hexen Schaden an Mensch, Vieh und Ernte an (vgl. Lehmann 2012: 20).

Aufbauend auf dem einleitenden Überblick sollte klargeworden sein, dass großangelegte Hexenverfolgungen schon vor der Reformation stattfanden. Im Jahr 1523 gab es bereits 13 Auflagen des *Hexenhammers*, die großzügig gerechnet etwa 10.000 Exemplare umfassten und für die Schattenseite des Buchdrucks standen (vgl. Lehmann 2015: 258). Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass zwischen 1523 und 1574 keine weiteren Drucke der Schrift erfolgten. Die Hexenverfolgungen selbst kamen ab 1520/30 vorübergehend vollständig zum Erliegen. Als Grund nennt Lehmann die Reformation und das damit verbundene Wirken Luthers. In den 1560er Jahren, also nach dem Augsburger Religionsfrieden,

⁸⁵ Behringer betont, der Begriff Hexensabbat beruhe auf einem antisemitischen bzw. antijudaistischen Stereotyp, demzufolge bei einem Treffen von Hexen und Zauberern ein solcher Lärm, vergleichbar mit einer Judenschule, entstehe (vgl. Behringer 2007: 431).

fanden in einer bis dato noch nicht bekannten Dimension großangelegte Hexenjagden statt (vgl. Lehmann 2015: 259).

4.1.2.2 Luthers Hexenbegriff

Die vorangestellte Einführung hebt den in christlichen Gebieten weit verbreiteten Glaube an Magie und Hexen nochmals deutlich hervor. Ein besonderes Kennzeichen des „Konfessionellen Zeitalters“ bestand darin, dass kein „kumulatives Hexenbild“ mehr existierte. Die Vertreter der einzelnen Konfessionen bildeten eigene, ihren theologischen Prämissen entsprechende, Haltungen aus. Dieser Vorgang begann mit dem Ereignis der Reformation (vgl. Haustein 1992: 35). Somit brachte die Loslösung von der „römischen Umklammerung“ als Nebeneffekt eine – zumindest in mancherlei Hinsicht – Neuorientierung in der Handhabung mit Hexerei und Schadenszauber mit sich.

Haustein, einer der führenden Experten in diesem Bereich⁸⁶, hebt den Punkt hervor, dass die Reformation gerade als ein großer Kampf gegen den mittelalterlichen Aberglauben begann. Luther stritt gegen den Irrglauben der Papisten, Schwarmgeister und den des gemeinen Mannes. In einem weiteren Schritt betrachtet Haustein die Begrifflichkeit „Aberglauben“ (lat. „Superstitio“) und verweist auf das mittelalterliche Verständnis. Es handelte sich um alle von der Kirche nicht legitimierten religiösen Praktiken, die aber durchaus Wirksamkeit haben konnten. Damit war Aberglaube eine falsche Religion und wesentlich mehr als nur Dummheit. Luther war nach dem Verständnis der Zeit und seiner selbst demnach nicht abergläubisch. „Milchzauber“ oder Ähnliches entsprachen der theologisch-physikalischen Wirklichkeit des 16. Jahrhunderts (vgl. Haustein 2000: 328ff).

Zu Beginn erfolgte der Verweis auf die nicht existenten Hexenschriften. Dennoch sind zahlreiche Äußerungen zum Topos im Gesamtwerk des Augustiners vorhanden. Einige der relevanten Quellen, zum Beispiel Tischreden oder Predigten, stammten nicht direkt aus seiner Feder. Dies hat insofern eine Relevanz, da keine einheitlich verwendete Vokabel für „Hexe“ vorliegt. Insgesamt gibt es nicht weniger als über 50 deutsche und lateinische Synonyme. Fraglich bleibt, welche auf Luther zurückgehen beziehungsweise welche von dessen Anhängern stammen (vgl. Haustein 2003: 130).

Bereits im Jahr 1516 thematisierte er bei der Auslegung der 10 Gebote die Hexen. Einen wichtigen Aspekt, so die kirchliche Autorität, stelle das Verhältnis zwischen Gott und dem Teufel dar. Dieses Verhältnis gestalte sich, wie in den Ausführungen über die Satanologie bereits dargelegt, als asymmetrisch. Gott stand demnach hierarchisch über dem Teufel.

⁸⁶ Lehmann, die andere Autorität zur Thematik „Luther und die Hexen“, bezeichnet Haustein als Vorreiter innerhalb des Forschungsgebietes (vgl. Lehmann 2015: 263).

Somit geschehe in der logischen Konsequenz der Hexenzauber des Teufels unter Gottes Zulassung (vgl. W² 3, 1152). Luther argumentierte, die göttliche Legitimation des Schadenszaubers diene der Prüfung der Gläubigen sowie der Bestrafung der Sündigen. Daraus entwickelte sich der für ihn zentrale Gedanke, keine Sündenböcke für das eigene Leid zu suchen (vgl. Lehmann 2015: 264, WA 1, 252). Hierin liegt eine Parallele zu den anderen Fällen vor. Alle Häretiker, so die Aussage, seien im Bunde mit dem Teufel und somit kein Teil des weltlichen Regiments. Die noch kommenden Fälle, so viel darf an dieser Stelle vorweggenommen werden, fügen sich nahtlos in das Schema ein.

Im Gegensatz zu den Erläuterungen des *Hexenhammers*, sprach sich Luther bereits 1516 gegen den Hexensabbat sowie das Fliegen auf Besen aus (vgl. W² 3, 1149). An anderer Stelle bezog er sich bei der Beschreibung von Hexen allerdings genau auf diese Tatsache:

„Item, die Hexen, das sind, die bösen Teufelshuren, die da Milch stehlen, Wetter machen, auf Böcken und Besen reiten, auf Mänteln fahren, die Leute schießen, lähmen, verdorren, die Kinder in der Wiege martern, die ehelichen Gliedmaßen bezaubern und des gleichen“ (W² 11, 319).

Haustein sieht in der Definition den Versuch, einen unklaren Terminus in der Art aufzubereiten, dass ihn die theologisch nicht geschulten Zuhörer der Predigt verstanden. Es handelte sich demnach nicht um Luthers eigene Begriffsbestimmung. Der Theologe begründet seine These unter anderem mit dem Verweis, dass der Wittenberger Professor an mehreren Stellen ausdrücklich den Flug und Sabbat ablehnte (vgl. Haustein 2003: 139, 1990: 57f, 1992: 42). Der Ansicht erwächst dahingehend eine gewisse Plausibilität, als dass es sich um Predigten und keine an die akademische Fachwelt gerichteten Traktate handelte. Erstere verfolgen die Absicht der Sensibilisierung und Emotionalisierung der Gemeinde. Eine Präzession der Fachtermini rückt dabei in den Hintergrund. Letztere dagegen legen den Fokus durchaus auf einzelne Begrifflichkeiten und deren inhaltliche Ausgestaltung.

Bei einem der zentralen Begriffe, wie dem vorangegangenen Zitat zu entnehmen ist, handelt es sich um „Magie“. „Bezaubern“, „lähmen“ etc. sind Handlungen, die unter den Oberbegriff „Magie“ zu subsumieren sind. Mit der Stigmatisierung sogenannter „weißer Magie“⁸⁷ als Hexerei, erweiterte Luther den Kreis an potentiellen Hexen signifikant. Fortan waren, zumindest in seiner Auslegung, nicht mehr nur Formen der „schwarzen Magie“ mit dem Teufel zu assoziieren, sondern jedwede Magie, da diese nicht im Einklang mit der *Heiligen Schrift* stünde, erfuhr eine Kriminalisierung und fiel zugleich unter die Kategorie der Hexerei.

⁸⁷ Magie bedeute, so Kniefelkamp, Ereignisse und Menschen mit der Hilfe von übernatürlichen Wesen zu beeinflussen. Dabei gelte es zwischen „schwarzer“ und „weißer Magie“ zu unterscheiden. Die „weiße Magie“ habe als Gegenstandsbereich hauptsächlich Abwehr- und Schutzzauber, Gesundheits- und Heilzauber, Fruchtbarkeitszauber, Glückszauber, Liebeszauber, Wetterzauber und Wahrsagen. Bei der „schwarzen Magie“ dagegen handele es sich um Schadenszauber, die schon seit der römischen Antike unter Strafe standen (vgl. Kniefelkamp 2013: 10).

Dies galt gleichsam für volksmagisch-aber gläubische Praktiken. Es verwundert wenig, dass im Rahmen der Visitationen vielfach derartige Machenschaften zum Vorschein kamen, die es zu unterbinden galt (vgl. Lehmann 2015: 262). Somit war Luther einer der ersten – wenn nicht der Erste – unter den reformatorischen Theologen, die aufbauend auf dem mittelalterlichen „kumulativen Hexenbild“ eigständige Weiterentwicklungen vornahmen.

Haustein erklärt die beiden theologisch-juristischen Schulen Ende des 15. Jahrhunderts. Neben dem schon behandelten *Hexenhammer* gab es noch die ältere *Episcopi*-Tradition⁸⁸, die den Hexenflug und –sabbat ablehnte und die Ansicht der göttlichen Legitimation der Hexenzauber vertrat. Das frühmittelalterliche Sendehandbuch gegen Zauberei und Aberglaube entstand bereits um 900. Die als *Canon Episcopi* bekannten Passagen waren Teil des Kirchenrechts (vgl. Hirte 2017: 19, Schwerhoff 2007b: 433f). Damit existierten auch keinerlei Hexensekten, die es mittels „peinlicher Befragung“ aufzudecken galt. Demnach handelte es sich bei Hexen um einzeln agierende Personen. Im Falle von Prozessen blieben die Opferzahlen somit gering. Nach der Auffassung Hausteins gehörte Luther dieser Position an, was ihn letzten Endes auch zum Gegner großangelegter Hexenverfolgungen machte (vgl. Haustein 2000: 331f).⁸⁹ Mit Sicherheit lässt sich sagen, dass Luther als Bibel exeget den *Canon Episcopi* kannte. Ob er allerdings ein Anhänger der Position war, gleich wenn einige Indizien dafür sprechen mögen, bleibt offen. Jedenfalls bediente er sich der schon genannten Elemente aus der Schrift und wich damit von dem weitaus populäreren *Hexenhammer* ab. Auch Lehmann äußert sich in einem Interview dahingehend, dass Luther kein Anhänger von Massenverfolgungen war.⁹⁰ Allerdings fehlt bei Lehmann der Bezug zu dem *Canon Episcopi*. Er stützt die Anschauung mit den in Luthers Theologie eingebauten Hürden und nennt, analog Haustein, die göttliche Legitimation, Ablehnung von Hexensabbat sowie Hexenflug, die eine Prozesswelle mittels „Besagungen“ verhinderten (vgl.

⁸⁸ Die Verweise auf die *Episcopi*-Tradition in Zusammenhang mit Luther finden sich lediglich bei Haustein. Allerdings macht dieser keine Angaben über die Popularität der Schule. Aufbauend auf den 13 Auflagen des *Hexenhammers* bis 1523 sowie der Rezeption in der wissenschaftlichen Literatur, scheint diese Richtung die eindeutig populärere gewesen zu sein. Hirte stützt die Vermutung, indem er den *Hexenhammer* als wichtigstes Handbuch der frühen Hexenverfolgung heraushebt (vgl. Hirte 2017: 31). Frenschkowski dagegen spricht dem *Canon Episcopi*, insbesondere für das Spätmittelalter und die Frühe Neuzeit, eine sehr hohe Beachtung zu. Praktisch jeder an der Materie interessierte Theoretiker diskutierte – zustimmend oder ablehnend – die Passagen (vgl. Frenschkowski 2016: 72). Eine gewisse Kongruenz zu der Aussage Hirtes könnte dahingehend bestehen, dass die Mehrheit möglicherweise den Ausführungen ablehnend gegenüberstand und somit die Theorie des *Hexenhammers* bevorzugte. Für eine solche Auffassung jedenfalls sprächen die Aussagen bezüglich des „kumulativen Hexenbildes“ innerhalb des Katholizismus.

⁸⁹ Haustein begründet seine These insbesondere über die Ablehnung des Hexenflugs beziehungsweise des Hexensabbats. Allerdings bleibt offen, ob die *Episcopi*-Tradition auch in diesem Umfang Frauen diskriminierte. Sollte dies nicht der Fall sein, dann bestünde eine Inkonsistenz, da Luther eindeutig frauenfeindlich argumentierte.

⁹⁰ Andere Autoren, wie zum Beispiel Wippermann, sehen in Luther einen Verfechter des katholischen Hexenwahns ohne jedwede Einschränkung (vgl. Wippermann 2014: 153, 2007: 39). Jedoch gibt es bei Wippermann keinerlei umfangreiche Auseinandersetzung mit der Thematik, weswegen an dieser Stelle die Position der beiden Autoritäten auf dem Gebiet als grundlegend anzuerkennen ist.

Lehmann o.J.). Möglicherweise nutzte der Wittenberger Theologe auch einfach nur die bekannten Positionen als Ausgangspunkt für die Entwicklung eigener Anschauungen. Dafür jedenfalls spräche die Interpretation von „weißer Magie“ als Teufelswerk bzw. Hexerei, was über beide Abhandlungen hinausging.

4.1.2.3 Aussagen über die Handhabung von Hexerei

Eine erste Konfrontation mit Hexen fand bereits in Luthers Kindheit statt. Er berichtete bei Tische, seine Mutter sei sehr von einer Zauberin geplagt worden (vgl. W² 22, 780). Mit dem Zusatz „sehr“ kommt nochmals eine Klassifizierung der Intensität zustande. Demnach konnte es sich nicht um gelegentliche oder seltene Vorkommnisse handeln. Dafür sprechen auch die weiteren Ausführungen, welche die Nachbarin dezidiert als Schuldige bezeichnen. Selbige Person bezichtigte Luther, den Pfarrer verzaubert und somit letzten Endes umgebracht zu haben (vgl. W² 22, 780). Hinsichtlich eines Hexenprozesses oder anderweitigen Vergeltungsmaßnahmen gibt die Passage keinerlei Auskünfte. Dafür liefert sie die enorm wichtige Information über die persönlichen Erfahrungen mit Hexerei. Was sagt Luther anderes, als dass er in unmittelbarer Nachbarschaft zu einer Hexe, die seine Mutter tyrannisierte, aufwuchs. Mit hoher Wahrscheinlichkeit haben diese Erfahrungen gewisse prägende Auswirkungen auf den Umgang mit dem Topos. So führte er beispielsweise ein Teil seiner Krankheiten, im festen Glauben, diese seien keines natürlichen Ursprunges, auf Zauberei zurück (vgl. W² 22, 781). Möglicherweise ließe sich hier eine Verbindung zu den Erfahrungen der Kindheit konstruieren.

Im Jahre 1516, also noch vor den Thesen, predigte der Professor über die 10 Gebote. In dieser Situation richtete er sich also in seiner Funktion als Seelsorger direkt an das Volk. Eine Vermahnung, einhergehend mit Handlungsanweisung, thematisiert den Teufel:

„Wenn nun jemandes Frau oder Knecht schreien sollte, sie hätte einen solchen Geist zum Wallfahrten überkommen, so höre mein Rath: so nimm auch du ein gutes eichenes Marterholz (crucem) und heilige ihren Rücken mit etlichen kräftigen Schlägen, und du wirst sehen, daß durch diesen Finger Gottes jener Teufel ausgetrieben wird. Da die Weiber leicht zu verführen sind, so pflegt er sie am häufigsten durch diese Possen zu betrügen“ (W² 3, 1180).

Zwar liegt in diesem Beispiel kein direkter Bezug zur Hexerei vor, dennoch sprach der Reformator von der Besessenheit durch den Teufel sowie die besondere Anfälligkeit, da, so die damalige Sichtweise, leicht zu verführen, der Frau. Beide Eigenschaften sind zumindest im Zuge der bisherigen Ausführungen als Merkmale der Hexerei zu nennen. Dennoch bedarf es in dieser spezifischen Situation keines Prozesses oder geistlichen Beistandes. Ein

paar heftige Schläge mit dem Marterholz, so die Expertise, trieben den Teufel aus und brächten die Besessene im wahrsten Sinne des Wortes wieder zur Vernunft.

Die wohl bekannteste seiner Hexenpredigten hielt Luther im Rahmen der Predigtreihe über das zweite Buch Mose im Frühjahr 1526. Gleich zu Beginn erfolgte die Thematisierung des weiblichen Geschlechts. Frauen seien mehr als Männer durch die Verführung (*superstitionibus*) dem Satan unterworfen. Daraus resultierte im Ergebnis die Forderung nach der Todesstrafe für Zauberinnen (vgl. WA 16, 551). Als Grundlage für das Strafmaß fungierte Ex. 22, 17 „Die Zauberinnen sollst du nicht am Leben lassen“. Fortan verwendete der Wittenberger in der Predigt nur noch die weibliche Form, was im Einklang mit dem Argument der besonderen Anfälligkeit für Verführung stand. Mit dem Verweis auf den von den Zauberinnen verursachten Schaden, begründete er das „überaus gerechte Gesetz“ der Todesstrafe (vgl. WA 16, 551). Weiter im Text hieß es:

„Wo der Satan nicht hinkommt, kommt sein Weib hin, d.h. seine Zauberin“ (WA 16, 551f).⁹¹

Hier folgte wiederholt die Bekräftigung, die Zauberinnen pflegten einen ausgiebigen Umgang mit dem Satan. Sie waren ihm gefällig und verrichteten sein Werk. Ein solches Vergehen – und hier schließt sich der Kreis – zog wiederum die Todesstrafe nach sich (vgl. WA 16, 551).⁹² Somit fiel innerhalb kürzester Zeit insgesamt fünfmal die Aussage „Hexen seien zu töten“.

Fünf Jahre später widmete sich der Augustiner in *der Großen Auslegung der Epistel an die Galater* erneut der Thematik Zauberei. Er sprach dezidiert in der weiblichen Form von „Zauberinnen“, „Hexen“ sowie „Unholdinnen“ und kanzelte Hexerei als ein Werk des Satans ab (vgl. W² 9, 255). Die Existenz von Zaubermitteln, so die Argumentation, beweise die Gewissheit der Zauberei. Über letztere wiederum brachte der Bibelexeget auch den Teufel, mit dem Verweis auf dessen Herrschaft in der Welt, als deren Ahnherren ins Spiel (vgl. W² 9, 255). Die Bezugnahme auf Zaubermittel könnte eventuell mit der Stigmatisierung der „weißen Magie“ in Verbindung zu bringen sein. Zaubermittel sind ja nichts anderes als Mixturen aus Essenzen, Kräutern und anderen Stoffen natürlichen Ursprungs. Somit fielen beispielsweise auch Heiltränke in diese Kategorie und müssten, bei strenger Auslegung, als Zauberei, die wiederum mit dem Teufel assoziiert wurde, gelten.

In einer Predigt aus dem Jahr 1536 heißt es bezüglich der Zaubereien von Wettermachern, diffamiert als des Teufels Huren, Meister Hans, also der Henker, habe das Stroh zu

⁹¹ Im Jahr 1532 fiel eine ähnliche Aussage: „Was der Satan selbst nicht ausrichten kann, das thut er durch alte böse Weiber“. Zudem bezeichnete er die Hexen als des Teufels „Werkzeuge“ (WA Tr 2, 99).

⁹² Jerouschek hebt hervor, die Todesstrafe resultiere vor allem aus dem Teufelspakt (vgl. Jerouschek 2017: 116).

machen (vgl. WA 41, 683). Auch in diesem Falle erging die Forderung nach der Todesstrafe. In einer undatierten Tischrede nahm Luther, diesmal mit Fokussierung auf das Verbrechen, erneut zur Thematik Stellung. Zu Beginn folgt der Verweis „alle Sünden sind ein Abfall von Gottes Werken“ (WA Tr 6, 222). Allerdings hob er im weiteren Verlauf nochmals die Zauberei als besonders schwerwiegende Sünde hervor:

„Also auch weil Zauberei ein schändlicher, gräulicher Abfall ist, da sich einer von Gott, dem er gelobt und geschworen ist, zum Teufel, der Gottes Feind ist, begibt, so wird sie billig an Leib und Leben gestraft“ (WA Tr 6, 222).

Auch hier die Pauschalisierung, Zauberei bzw. Magie, also auch „weiße Magie“, ginge immer mit einer Abkehr von Gott bzw. einer Hinwendung zum Teufel einher.

Eine weitere Tischrede bezeugt die Argumentation bezüglich einer zurückliegenden Begebenheit mit einem sogenannten „Wechselbalg“, also einem vom Teufel gezeugten Kinde. Er erteilte in dieser Sache dem Fürsten von Anhalt den Ratschlag das Kind zu „ersäufen“, da es schließlich nur ein „Stück Fleisch“ sei, welchem keine Seele innewohne (vgl. W² 22, 757). Das Jahr 1538 gibt weitere aufschlussreiche Zeugnisse über Luthers Haltung zu Hexen:

„Anno 1538 den 25. Augusti ward viel geredet von Hexen und Zäuberin, die Eier aus den Hühnernestern, Milch und Butter stehlen“, Sprach D. Martinus: „Mit denselben soll man keine Barmherzigkeit haben; ich wollte sie selber verbrennen“ (WA Tr 4, 52).

Ohne Kompromisse sprach er sich dafür aus, Hexen zu verbrennen.⁹³ Jede Form von Barmherzigkeit sei bei solchen Kreaturen falsch. Hier liegt ein Unterschied zu der noch zu behandelnden Täufersekte vor. Zwar sprach sich Luther auch für das Todesurteil aus, aber er beschrieb dies, vgl. 4.2.5.2., als Grausamkeit (*crudele*). Bei Hexen finden sich keine derartigen Zeugnisse. Im Gegenteil, mit dem Verweis er selbst wolle dies tun, erfolgte nochmals eine Steigerung der Intensität an Rhetorik. Auf der anderen Seite handelte es sich um eine im kleinsten Kreis getätigte Äußerung, die so freilich nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war. Der Zusatz, er selbst wolle die Hexen verbrennen, bezeugt neben dem Bruch mit der von ihm entwickelten Lehre, denn das für ihn so wichtige politische Amt wird zum Zwecke der Selbstjustiz übergangen, auch noch eine unermessliche Steigerung des Hasses.

An dem Fallbeispiel, ebenfalls aus dem Jahr 1538, des „bezauberten Mägdleins“, welches, von einer Zauberin verhext, blutige Tränen vergoss, wird ersichtlich, dass Luther die Aussage ernst meinte:

⁹³ Die Verbrennung als Symbol für das Höllenfeuer setzte die Tradition der Ketzerprozesse fort. Neben dem Leben des Verurteilten vernichtet das Feuer auch dessen Leichnam, um sämtliche Erinnerungen auszulöschen (vgl. Hirte 2017: 67).

„Da sollte man mit solchen zu Gericht [zur Strafe] eilen. Die Juristen wollen zu viel Zeugnisse haben, verachten diese offenbaren [Tatsachen]“ (W² 22, 782).

Das etablierte Rechtssystem wollte er in diesem Falle umgehen, da die Juristen „offenkundige Tatsachen“ nicht beachteten. Zweierlei Folgerungen ergeben sich daraus. Einerseits liegt bei solch einer Einstellung eine gewisse Nähe zu der römischen Inquisition vor. Zugleich untermauert das Zitat den Ausspruch „Hexen selbst verbrennen zu wollen“ nochmals. Andererseits forderte der Wittenberger hier den Bruch mit dem Rechtssystem, welches er in den 1520er Jahren theologisch untermauerte. Es war ein Bruch mit selbigem Rechtssystem, was auch ihn damals vor einer Auslieferung nach Rom und aller Wahrscheinlichkeit auch vor einer „peinlichen Befragung“ schützte.

Die Äußerung, die Hexen selbst verbrennen zu wollen sowie die Aufforderung der Missachtung der Gerichtsbarkeit ließen sich eventuell damit begründen, dass die Verfolgungsneigung von Hexen in den großen Territorien, wobei Schwerhoff explizit Sachsen anführt, geringer ausfiel. Er nennt, resultierend aus den Ansätzen frühmoderner Staatlichkeit, die zentrale Kontrolle der Justiz und die daraus resultierende Distanz zwischen Entscheidern und Verfolgungsmilieus als Ursache (vgl. Schwerhoff 2007b: 437f).⁹⁴ Möglicherweise spielten die Verwaltungsstrukturen eine gewisse Rolle, wollten doch die Juristen, nach Luthers Befinden, zu viele Beweise haben und erkannten die offenkundigen Tatsachen aufgrund einer eventuellen Distanz zu dem lokalen Geschehen nicht. Daher ließen sich die beiden Aussprüche als eine Kritik an der kursächsischen Strafverfolgung deuten. Vielleicht wusste er, wenngleich darüber nur spekuliert werden kann, von Hexenprozessen, die nach seiner Meinung in einem unbegründeten Freispruch endeten. Ein 1532 in Hildburghausen verhandelter Fall könnte jedenfalls ein Hinweis diesbezüglich sein. Zwei wegen angeblicher Zauberei und Milchdiebstahls inhaftierte Frauen gestanden auch nach einer ersten, nicht von Wittenberg veranlassten, peinlichen Befragung die Vorwürfe nicht. Der zuständige Amtmann wandte sich an die Wittenberger Behörde, welche als Strafmaß nicht etwa Verbrennung, sondern Schläge mit der Rute festlegte (vgl. Wilde 2003: 73). Das Strafmaß erinnert an die noch vor Ausbruch der Reformation von Luther propagierte Züchtigung mit dem Marterholz.

⁹⁴ Speziell für Sachsen spielten die lokalen Gerichte, die unter der Leitung von ausgebildeten Juristen standen, welche die Prozessabschnitte koordinierten, eine bedeutende Rolle bei den Hexenprozessen. Seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts unterstand die kursächsische Gerichtsbarkeit dann ausnahmslos der Leitung von Juristen. Zwischen- und Endurteile mussten dagegen von speziellen, an Juristenfakultäten ausgebildeten und landesherrlich bestätigten Gelehrten, den sogenannten Schöffenstühlen, extern eingeholt werden. Der Wittenberger Schöffenstuhl, die zentrale landesherrliche Spruchbehörde, bestand bereits seit 1529. In dem 350 Jahre umfassenden Zeitraum, beginnend 1407, der Zauberei-, Ketzerei- und Hexenprozesse in Sachsen betrug die Gesamtzahl der belegbaren Verfahren, mit den Schwerpunkten zwischen 1610 bis 1630 sowie 1655 bis 1665, ca. 900. Ungefähr ein Drittel der Angeklagten wurden zum Tode verurteilt. Der Frauenanteil lag bei 73 Prozent (vgl. Wilde 2006: 1, 2002: 149ff).

Die Zentralinstanz verhing, bedenkt man die bereits eigenständig durchgeführten Folterungen, ein mildes Urteil.

Koch und Dorn-Haag bringen einen weiteren interessanten Fakt zu Tage. Kein Rechtswissenschaftler der Frühen Neuzeit bezweifelte offen die Existenz von Hexen. Allerdings lehnten die Juristen, auch diejenigen, die an Hexerei glaubten, summarische Schnellverfahren, wie der *Hexenhammer* sie forderte, ab. Es bestand ein breiter Konsens darüber, Hexenprozesse im Sinne eines ordentlichen Strafprozesses, unter Einhaltung geltender Verfahrensstandards, zu führen. Die Aktenversendung, also die Übergabe des Falles an externe Rechtsgelehrte, worauf Schwerhoff schon verwies, schaffte Distanz.⁹⁵ Darüber hinaus, so Koch und Dorn-Haag, verwarfen die Richter Lügen im Verhör sowie irrationale Beweismittel. Umstritten dagegen blieben die Folterungen. An der Praktik der „Besagung“ hielten die Gelehrten jedoch weiterhin fest. In den kleineren Territorien, die auf solche Verfahrenstechniken verzichteten, blieb die Gefahr exzessiver Verfolgung durch lokale Personen bestehen (vgl. Koch / Dorn-Haag 2017: 211, 214f). Sollte Luther also tatsächlich, was eine naheliegende Vermutung darstellt, die juristischen Praktiken der Hexenprozesse anprangern, käme dies der Forderung nach strengeren Verfahrensrichtlinien gleich. Mit anderen Worten: Der Wittenberger, so die sicherlich streitbare These, lehnte ordentliche Strafprozesse für potentielle Hexen zumindest zum Teil ab.

Möglicherweise spielte auch die Tatsache, dass die Hexenprozesse bzw. -verbrennungen aufgrund der Reformation, also Luthers Wirken, ausblieben, für die Verstimmung des Theologen eine Rolle. Letzten Endes liefe dieser Sachverhalt wiederum auf eine Kritik der Justiz und Obrigkeit, welche das Wirken des Teufels nicht unterbanden, hinaus. Damit käme die Obrigkeit (*politia*) ihren Aufgaben, nämlich dem Schutz der Menschen (*oeconomia*), die immerhin den Schadenszauber zu erdulden hätten, da zu keinem aktiven Handeln befugt, nicht nach. Schadenszauber fanden, gemessen an den Aussagen des Augustiners, zu genüge statt. In der Konsequenz läge demnach ein Justizversagen vor.

Der Verfasser der Tischrede rekurrierte im weiteren Verlauf auf einen Fall von Hexerei, mit dem sich Luther befasste und gelang zu der Konklusion, es müsse um der Abschreckung Willen ein Exempel statuiert werden (W² 22, 783). Auch der unmittelbare Umkreis des Reformators teilte demnach dessen Auffassungen. Zudem liegt hier ein weiteres Indiz für den milden bzw. verfehlten Umgang der Justiz mit dem Delikt der Hexerei vor.

Die Begründung für die Verfolgung der Hexen lautete Gotteslästerung:

⁹⁵ Selbst außerhalb des Kurfürstentums wohnhafte Bürger konnten über den Weg der Aktenversendung Urteile sächsischer Hofgerichte einholen (vgl. Lück 2015b: 220), was die stark ausgebaute Bürokratie sowie die Anwendung des Verfahrens nochmals untermauert.

„[...] welche man bei den Christen heißt Teufelshuren, und wo man sie kriegt, mit Feuer verbrennet, wie recht ist, nicht um des Milchdiebstahls, sondern um der Lästerung willen [...]“ (W² 16, 2296).

Die Bezeichnung „Teufelshure“ zeigt schon die Verbindung zwischen der vermeintlichen Zauberin und dem Teufel. Auch vermochte es der Bibelexegetiker erneut, die Rechtmäßigkeit der Verbrennung herauszustellen. Eine andere Passage befasste sich eingehender mit der Begründung:

„Also auch, weil Zauberei ein schändlicher, greulicher Abfall, da einer sich von Gott, dem er gelobt und geschworen ist, zum Teufel, der Gottes Feind ist, begibt; so wird sie billig an Leib und Leben gestraft“ (W² 22, 784).

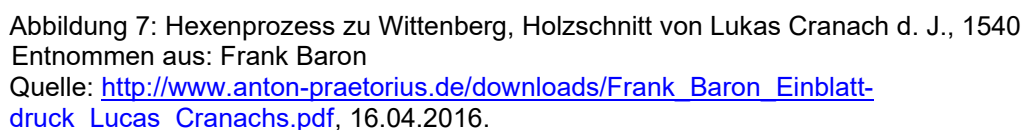
Die Argumentation kommt hier deutlich zum Vorschein: (1) Bei dem Teufel handele es sich um Gottes Feind, (2) Hexen nutzten Magie, (3) Der Bund mit dem Teufel verleihe ihnen diese Magie, (4) Ein Bund mit dem Teufel bedeute einen Abfall von Gott, (5) Daraus folge ein Verrat, also eine abscheuliche Lästerung, an dem gnädigen Gott selbst, (6) Die Folge stelle eine rechtmäßige Strafe für den Verrat dar. Ausgehend von den Prämissen, die auf dem theologisch-physikalischen Weltbild beruhten, handelt es sich um eine durchaus stringente Argumentation.⁹⁶ Lehmann hat eine ähnliche Position, wenn er zu dem Schluss kommt, Luther vertrete konsequent die Position der damaligen Zeitgenossen. Er führt die von Karl V. 1532 eingeführte *Peinliche Halsgerichtsordnung*, das erste deutsche Strafbuch, an, welches in Paragraph 109 den Feuertod für erwiesene Schadenszauber festlegte (vgl. Lehmann 2015: 264).⁹⁷

Im Gegensatz zu den Auseinandersetzungen mit den noch zu behandelnden Schwärmern, konnte Luther auf eine bis ins kleinste Detail ausgefeilte Handhabung mit den Hexen zurückgreifen und in seine Theologie, sofern dieser dienlich, einbinden. Von herausragendem Interesse ist die Erweiterung der Hexenverfolgung um den Tatbestand der „weißen Magie“. Damit leistete er einen eigenständigen Beitrag. Auch die Interpretation der göttlichen Legitimation des Schadenszaubers, wie im *Canon Episcopi* vorzufinden, führte zu neuartigen Konsequenzen. Die Menschen müssen, so die reformierte Position, die Magie der Hexen erdulden, da sie von Gott erlaubt sei. Demgegenüber habe die Obrigkeit die Hexen, aufgrund der Gotteslästerei, strengstens zu bestrafen (vgl. Lehmann 2015: 265). Erneut fiel der Obrigkeit die Aufgabe zu, die Abfälligen zu strafen. Insofern handelte es sich aus der Sicht Luthers bei der Hexerei, welche keinen dezidiert politisch-theologischen Gegenpol

⁹⁶ Haustein verweist darauf, dass Luther die Literatur und gesetzlichen Bestimmungen zum Zauber- und Hexenwesen weitestgehend gekannt haben musste (vgl. Haustein 2000: 333).

⁹⁷ Allerdings hatte die *Carolina* in kursächsischen Gebieten, aufgrund der rechtlichen Sonderstellung des Fürstentums, keine Geltung. Dennoch war den Juristen das Gesetzbuch bekannt. Statt der *Carolina* fungierte der *Sachsenspiegel* in den mitteldeutschen Gebieten als zentrales Gesetzbuch. Dieser forderte ebenfalls den Feuertod für Zauberei (vgl. Wilde 2006: 1).

Neben dem eindeutigen Forschungskonsens bezüglich der Einstellung Luthers zu dem Hexenwesen sowie der Zauberei zeugt eine weitere Begebenheit, wenngleich Luther nur indirekt involviert sein mag, von der Grausamkeit des Spektakels: der Wittenberger Hexenprozess. Am 29. Juni 1540 kam es zu der Verbrennung von Prista Fröhbottin, deren Sohn und zweier weiterer Personen. Die Anklage belief sich auf Wetterzauber und Weidevergiftung. Diese Ereignisse korrelieren wahrscheinlich mit dem in die Klimageschichte eingegangenen Jahrhundertssommer, in dem außergewöhnliche Hitze- und Trockenheitsanomalien zu extremer Wassernot führten (vgl. Hegeler 2016, 6). Lucas Cranach d. J. stellte das groteske Schauspiel der Urteilstvollstreckung in einem Holzschnitt (Abbildung 7) dar:



Auffällig an der Szenerie sind die bereits toten Leiber der Gerichteten. Hegeler bemerkt, die überwiegende Zahl an Darstellungen favorisiere einen früheren Zeitpunkt, bei dem die Verurteilten noch am Leben seien. Ferner verweist er auf das kleine Häuflein Asche sowie die intakten, vom Brand wenig gebeuteten, Eichenbalken. Die Hinrichtung, so die Conclusio, dauerte Tage, da der Scharfrichter das kleine Feuer lediglich mit Stroh am Brennen hielt, sodass die Schaulustigen am kommenden Tage erneut dem Prozedere beiwohnen konnten (vgl. Hegeler 2016, 5f).

Im Untertext zu dem Holzschnitt heißt es:

„Paul. zun Rom. XIII. Die Gewaltigen oder Oberkeiten sind nicht den die gutes / sunder den die böses thun / zufürchten / Denn sie tregt das Schwert nicht umb sonst / Sie ist Gottes dienerin / eine Racherin vber den der böses thut. Vmb viele und manichfeldige böse missethaten willen / sind diese vier Personen / wie abgemalt / am Tage Petri Pauli mit feuer gerechtfertigt worden zu Wittenberg / Anno 1.5.40. Als nemlich ein alt Weib vber 50. Jahr / mit irem Son / der sich etwan dem Teufel ergeben / In sonderheit aber das Weib / welches mit dem Teufel gebulet / mit jm zugehalten / etliche jar / Zauberey getrieben / Wetter gemacht / vnd auffgehalten / vnd zu mercklichen vieler armer Leut schaden vergifft Pulver gemacht / auch dasselbige andere zumachen geleret/ damit allerley Viehweide / durch sie und jre drey mithelffer vergifft / dadurch ein onzeliche menge Viehes von Ochsen / Küen / Schweinen etc. an vielen orten nider gefelt / welche sie darnach geschunden vnd abgedeckt/ durch jren boshafftigen /verzweiffelten geitz umb eines kleinen nutz willen gesettiget / Vnd ist diese abkunterfeigung alleine darumb geschehen / Dieweil der selbigen schedlichen Rotten noch viel vnd mehr im Land / als ettliche von Bettlern / Schindern / Henckersknechten / auch Hirten / vmblauffen / zu abschew / vñnd das ein jtzliche Oberkeit fleissiges auffsehen bestelle / dadurch armer Leute schaden vorhut werden müge / Gott der allmechtige behüte alle Christliche hertzen / vor des Teufels listen anschlegen vnd anfechtungen / Amen. Psal. LXXXIII. Sie machen listige anschlege wider dein volck / Und ratschlagen wider deine verborgene.

Deutlich kommt der vermahnende Charakter zum Vorschein. Sowohl die bildliche Umsetzung der Szenerie wie auch der Untertext sind als Warnung zu verstehen. Erneut fällt, gefolgt von der Anklage, der Verweis auf das Amt der Obrigkeit. Auch war schon zuvor die Rede von der Statuierung eines Exempels als Abschreckung. Sicherlich darf kein Zusammenhang hergestellt werden wo keiner ist. Jedoch zeugt die Gegebenheit von der aufgeheizten Stimmung im unmittelbaren Umfeld Luthers.

Er selbst war bei dem Prozess nicht zugegen, da er sich auf einer Reise nach Eisenach befand (vgl. Haustein 1990: 142). Dennoch gibt es versteckte Hinweise, so Haustein, dass er von dem Prozess Kenntnis hatte. In seinem Fazit äußert der evangelische Theologe die These, dass der Reformator, aufgrund seiner Einstellung zu dem Hexenwesen, die außergewöhnlich grausame Hinrichtung mit großer Wahrscheinlichkeit gutgeheißen habe (vgl. Haustein 1990: 142ff). Dafür jedenfalls sprächen die vermehrten Äußerungen in diesem Zeitraum über durch Hexen verübte Wetterzauber. In einer Predigt vom 2. Mai 1540 griff er beispielsweise die Thematik auf und warnte die Gemeinde vor Wetterzaubern durch „Teufelshuren“ (vgl. W² 7, 1354f). In einer Dürreperiode hatten derartige Aussagen gegenüber

den schon genug leidenden Bürgern mit Sicherheit eine enorme Wirkkraft. Die Interpretation, aufbauend auf dem damaligen Wissensstand, die klimatischen Umstände auf Zauberei zurückzuführen, lag auf der Hand. In einem Tischgespräch unmittelbar vor der Hinrichtung hieß es auf den Teufel bezogen: „Wie macht er so grausame Wetter durch sich und seine hexen“ (vgl. WA Tr 4, 620). Vor dem Hintergrund des extremen Sommers schienen die Hexen, immerhin des Teufels Dienerinnen, in einer Rolle als Sündenböcke zu fungieren. Sollte dies tatsächlich der Fall sein, dann ergäbe sich nämlich eine Inkonsistenz. Luther sprach vor dem Hintergrund der klimatischen Bedingungen von Hexerei und Wetterzauber. Allerdings postulierte er, wie dargelegt, in dem Hexenwesen keine Sündenböcke für eigenes Leid zu sehen. Aber genau dies geschah hier im großen Stile. Missernten, finanzielle Einbußen und weitere persönliche Schicksalsschläge gingen mit den Klimaextremen einher. Insofern spricht einiges für eine von ihm gezogene Korrelation zwischen Wetterzauber und der Hitzewelle.

In einem am 16. Juli 1540 verfassten und an seine Frau gerichteten Brief, beklagte der Professor die unsagbare Hitze und Dürre, einhergehend mit der Aussage: „Komm, lieber jüngster Tag, Amen.“ (vgl. W² 21 II, 2490). Neben der Bezugnahme auf die extremen klimatischen Bedingungen spielte Luther – scheinbar in freudiger Erwartung – auf eine apokalyptische Endzeit an. Scheinbar interpretierte er die klimatischen Ereignisse als, wie im vergangenen Kapitel herausgearbeitet, die nur wenigen Menschen zugänglichen unverkennbaren Zeichen des nahenden Endgerichtes.

Eine Strafe für die Hexerei forderte Luther erstmalig in der bereits vorgestellten Hexenpredigt aus dem Jahr 1526. Bis dahin gab es keine Äußerungen bezüglich Strafforderungen, konstatiert Haustein (vgl. Haustein 1992: 37). In diesem Kontext gilt es auch festzuhalten, dass der Reformator sich niemals, wie beispielsweise Kramer oder Sprenger, als Hexenjäger, wenngleich er ankündigte, die Hexen selbst verbrennen zu wollen, betätigte. Daher lohnt eine Betrachtung zweier ausgewählter Fälle, in denen er selbst mit Formen von Hexerei und Teufelsglaube in Kontakt kam.

4.1.2.4 Persönliche Handhabung der Hexerei: Eine Ambivalenz

Eine erste Begebenheit trug sich 1529 zu. Luther mahnte, so Haustein, zwei in der Wittenberger Bevölkerung als Hexen geltende Frauen am 15. August von der Kanzel aus ab:

„Ich habe etliche zu vermahnen, daß viel Wettermacherinnen sind, die nicht allein die Milch stehlen, sondern auch die Leute schießen. Ich kenne einige. Wollen sie nicht zu Vernunft kommen, so werden wir sie den Henkern befehlen und den hartnäckigen Leuten mit unserm Gebet widerstehen [...]“ (WA 29, 520).⁹⁸

Augenscheinlich unterscheidet sich diese Äußerung nicht von den bisweilen dargelegten Passagen. Wettermacherinnen drohte der Theolge mit dem Henker. Der Henker, als eine Amtsperson, habe das Todesurteil zu vollstrecken. Die Bürger dagegen müssten mittels Gebetes auf den gnädigen Gott vertrauen. Nun kommt dem allerdings ein persönlicher Bezug hinzu. Er selbst kenne einige Hexen bzw. müsse etliche vermahnen. Die Rede ist nicht von einer Hexe, sondern von mehreren, die demnach in Wittenberg und Umland ansässig gewesen sein mussten. Auch hier mag eine Verbindung zu den Erfahrungen aus der Kindheit vorgelegen haben. Darüber hinaus suggerieren die Begrifflichkeiten „einige“ sowie „etliche“ eine größere Zahl als die von der Bevölkerung verdächtigten zwei Hexen.

Da die Mahnung ohne Wirkung blieb, folgte eine Woche später, am 29. August, der Kirchenbann. Dabei handelte es sich um Luthers erste Exkommunikation (vgl. Lehmann 2015: 265, WA 29, 539). Erstaunlicherweise liegen keine Informationen darüber vor, dass eine gerichtliche Verfolgung im Nachhinein stattfand. Vor der versammelten Gemeinde drohte der Professor noch mit dem Henker. Was ihm zu einem Ablassen bewog, bleibt unklar. In einer weiteren Predigt, gehalten am 12. September selbigen Jahres vor der Wittenberger Gemeinde, erging die Aufforderung zum Gebet gegen die Hexen, da diese nicht von ihrem schadhaften Treiben abließen (vgl. WA 29, 557). Luther stilisierte, wie in vielen anderen Fällen auch, das Gebet als Waffe gegen die „Feinde des Evangeliums“. In derselben Predigt folgte der Appell, nicht ein jedes Missgeschick oder Unglück als Folge von Zauberei anzusehen (vgl. WA 29, 557). Hier erscheint nochmals der eindeutige Verweis, in den Hexen keine Sündenböcke zu sehen. Luther versuchte in dem Fall, so die plausible Argumentation Hausteins, der Gemeinde die Angst vor Zauberei zu nehmen und blinde Beschuldigungen der Hexerei zu unterbinden. Als Folge lässt sich festhalten, ihn eben gerade nicht als Hexenjäger zu begreifen (vgl. Haustein 1992: 39). Nicht jedes Unglück sei auf Zauberei zurückzuführen. Aber gleichzeitig erging die Aufforderung an die Gemeinde, Zauberinnen der lokalen Obrigkeit zu melden. Sicherlich lag hier für den gebildeten Universitätsprofessor

⁹⁸Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Haustein 1992: 38.

kein wirklicher Widerspruch vor. Allerdings mag der Appell bei der weniger gelehrten Gemeinde eine andere – möglicherweise unbeabsichtigte – Resonanz erfahren haben und die zuvor getätigten Aussagen relativieren.

Eine weitere Episode ereignete sich im Jahr 1538. Der Wittenberger Student Valerius bekannte gegenüber Luther, sich vor fünf Jahren mit den Worten „Ich sage dir, Christe, deinen Glauben auf und will einen andern Herrn annehmen“ dem Teufel übergeben zu haben (vgl. WA Tr 3, 581). Luther regelte auch diesen Fall kirchenintern und ließ die weltliche Gerichtsbarkeit außen vor. Dies ist deshalb bemerkenswert, da inzwischen das Strafgesetzbuch Karls V., wenngleich keine Geltung für Kursachsen, erschienen war. Genaugenommen machte sich der Wittenberger, da er den Fall nicht an die zuständigen Amtspersonen übergab, selbst strafbar oder bewegte sich zumindest in einer Grauzone. Dieser sprach die Worte, um den Abfälligen in die Kirche zurückzuholen, vor:

„Ich Valerius bekenne fur Gott und allen seinen heiligen Engeln und fur der Versammlung dieser Kirche: Daß ich Gott meinen Glauben hab aufgesagt und mich dem Teufel ergeben. Daß ist mir von Herzen leid, will nun hinfort des Teufels abgesagter Feind sein und Gott, meinem Herren, willig folgen und mich bessern. Amen“ (WA Tr 3, 582).

Lehmann sieht in dem Handeln ein Verhalten, das, zumindest in Bezug auf den Teufelspakt, Maßnahmen der Kirchenzucht gegenüber einer Hinrichtung favorisierte. Dabei rekurrierte, Lehmann weiter, der Reformator auf Ermahnung und Reue (vgl. Lehmann 2015: 266). Wie es scheint, verfügte er auch über die notwendigen Fähigkeiten, um erfolgreich einen Exorzismus vorzunehmen. Jedenfalls liegen keine Aufzeichnungen vor, die Valerius als „rückfällig“ beschreiben.

Fakt ist: Luthers theoretische Ausführungen über das Hexenwesen und die tatsächlichen Handlungen stimmten nicht überein. Es liegt also eine Ambivalenz vor. Dennoch sollte die Ernsthaftigkeit seiner Betrachtungen nicht angezweifelt werden. Er sprach sich in vielen Passagen für eine Bestrafung durch Hinrichtung aus. Zudem konnten einige Indizien dargelegt werden, die eine Kritik an dem juristischen Vorgehen bei den Hexenprozessen vermuten lassen. Im Allgemeinen, so die hier vertretene Position, sprach sich der Professor aus Wittenberg für ein äußerst hartes Vorgehen gegen Zauberei aus. Insofern liegt ein Widerspruch zu der von Lehmann getroffenen Konklusion vor. Im Speziellen, nämlich auf die persönliche Handhabung bezogen, gilt es wiederum Lehmann zuzustimmen. Augenscheinlich favorisierte Luther anderweitige Methoden und sah den Prozess als Ultima Ratio.

Eine mögliche Erklärung dieser Ambivalenz könnte in der Selbstwahrnehmung zu finden sein. Immerhin offenbarte Gott ihm alleine das Evangelium, woraus eine besondere Nähe oder Verbindung zu Gott erwuchs. Mehrfach betonte Luther, den Willen Gottes, zumindest hinsichtlich bestimmter Sachverhalte, zu kennen. Möglicherweise sah sich der Bibelexeget

in einer besonderen Position, welche ihm die Kraft Hexerei zu heilen, also Dämonen auszutreiben, verlieh. Bei den Ausarbeitungen über den Teufel kam bereits zur Sprache, dass nur wenige ausgewählte Menschen über die göttliche Macht der Austreibung verfügten. Luther betonte des Öfteren gegen den Teufel gekämpft zu haben. Er äußerte beispielsweise im Konflikt mit Karlstadt gegenüber der Gemeinde, sie solle ihm folgen, da er der „erste sei, dem Gott auf diesen Kampfplatz gestellt hat“ (WA 10 III, 8). Vieles spricht dafür, das Selbstbild des Reformators beinhalte ebendiese göttlichen Fähigkeiten. Dies könnte zumindest den Bruch mit der eigenen Theorie stichhaltig erklären. Auf der anderen Seite besäßen, gemäß der zugrundeliegenden Logik, „gewöhnliche“ Priester eben jene besondere Nähe zu Gott nicht und verfügten dementsprechend auch über keinerlei Kräfte, die den Satan hätten austreiben können. Vor dem Hintergrund stellte der Hexenprozess ein geeignetes Instrumentarium dar, um mit der Dienerschaft des Teufels zu verfahren.

4.1.2.5 Anwendung der Idealtypen

Aufgrund der Ambivalenzen im persönlichen Umgang mit den Hexen diente Luther später sowohl radikalen als auch gemäßigten Hexenjägern als Ahnherr (vgl. Jerouschek 2017: 117). Hirte präzisiert, dass bis 1546 254 Lutherdrucke in einer Gesamtauflage von 300.000 bis 400.000 Exemplaren erschienen, die Aspekte der Hexenlehre bzw. Zauberei enthielten. Gelegentlich beriefen sich sogar Gegner und Befürworter von Hexenverfolgungen auf die gleichen Textstellen (vgl. Hirte 2017: 78). Die Äußerungen hatten also durchaus eine beachtliche Resonanz unter Theologen und Juristen. Auch verweist Schwerhoff darauf, Skepsis und Kritik seien ständige Begleiter des Hexenglaubens und damit natürlich auch der Verfolgung gewesen (vgl. Schwerhoff 2007b: 440). Somit existierte gleichsam eine das Morden verhindern wollende theologisch-juristische Gegenbewegung. Prominente Beispiele sind die beiden Reichsstädte Nürnberg und Ulm. Der in der fränkischen Metropole wirkende Reformator Andreas Osiander (1448-1552), heißt es bei Jerouschek, hielt beispielsweise das Hexenwerk für Lug und Trug (vgl. Jerouschek 2017: 119).⁹⁹ Auch die Diözese Brixen, wie eingangs erwähnt, lehnte Hexenprozesse ab.

Zwar wäre es falsch den Wittenberger Reformator als Hexenjäger wie Kramer zu stigmatisieren, dennoch forderte er vielfach deren Hinrichtung. Er warnte seine Gemeinde aus-

⁹⁹ Eine differenziertere Auseinandersetzung mit Osiander findet unter Punkt 6.2.1 statt. Der Nürnberger Reformator beschäftigte sich primär mit Zauberei und forderte eine Bestrafung solcher Praktiken. Dennoch sind seine Aussagen, da nirgends auf die Todesstrafe verweisend, in keiner Weise in Punkto Radikalität mit denen Luthers zu vergleichen. Der Wittenberger übertraf Osiander dahingehend bei weitem.

drücklich vor willkürlichen Beschuldigungen mit dem Hinweis, nicht alles sei auf Magie zurückzuführen, was immerhin einer gemäßigten Einstellung zu entsprechen schien. Aufbauend auf derartigen Aussagen darf keine moralische Entlastung oder gar eine Rehabilitation, mit dem Verweis, es gäbe ja noch schlimmere Ausrichtungen, stattfinden. Die theologische Position Luthers, unabhängig der verschiedenen Traditionen, lautete: Hexen seien zu verbrennen. Darüber gibt es auch in der Forschung keinerlei Diskussion.

Der Reformator glaubte, wie die Ausführungen zeigten, an Hexen und Magie, wenngleich er auch bestimmte Erkenntnisse des *Hexenhammers* (Hexenflug, Hexensabbat) bestritt. Jede Form von Magie lehnte Luther konsequent ab. Das führte unter anderem dazu, „weiße Magie“ als Hexerei zu verurteilen und damit den Kreis an potentiellen Opfern deutlich zu vergrößern. Seine Forderung nach der Todesstrafe bekräftigte er vielfach. Die schon bekannten Vorwürfe der Gotteslästerei und des Teufelspaktes spielten in diesem Kontext erneut eine wichtige Rolle. Von einem auf „Dulden“ basierten Handeln gegenüber vermeintlichen Hexen kann demnach nur schwerlich die Rede sein. Keine der getroffenen Aussagen deutet auf eine Akzeptanz hin. Dies mag nun auch daran liegen, dass Hexen im Bunde mit dem Teufel waren und somit per Definition schon als Feinde des Glaubens galten.

Der auf der *Bibel* gründende Glaube stellte das indiskutabel gültige Fundament dar. Gott selbst fungierte als unzweifelhafte höchste Autorität, auf die sich der Theologe berief. Am Beispiel der Ablehnung von Heilzaubern und anderer Formen „weißer Magie“ kommt nochmals deutlich die Reduktion der Vielfalt der Wirklichkeit hin auf ein einfaches Deutungsmuster zum Vorschein. Alles, was nicht mit der *Heiligen Schrift* bzw. deren Auslegung in Einklang stand, konnte nicht Gottes Wille sein. Daher, wie im Falle der Zauberei, lag ein schädliches Wirken des Teufels zugrunde. In der Befolgung der christlichen Rituale, insbesondere der von Luther selbst eingeführten, entstand eine exklusive Gemeinschaft innerhalb des Christentums, die nichts Geringeres als den Weg zum Seelenheil versprach und somit identitätssichernd wirkte. Hexen und Zauberer, wie dieses Unterkapitel zeigte, gefährdeten einerseits die gesamte Ordnung und trugen aufgrund des ausgeprägten Feindbildes andererseits aber auch zu der Ausbildung innerer Stabilität bei. Somit entspricht Luthers Umgang mit dem Hexenwesen dem Handlungsbegriff „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“.

Dabei ging er über eine bloße, durch das Mittel der Rhetorik propagierte, Ablehnung hinaus. So folgten etwa über den geistlichen Kampf die Aufrufe, die „Teufelshuren“ zu verbrennen. Diesbezüglich gilt es festzuhalten, dass sein Umgang mit den Hexen, zumindest hinsichtlich der Aussagen zu der Anwendung von Gewalt, keine Sonderposition abbildete. Als Beispiele dienen neben der *Peinlichen Halsgerichtsordnung* Karls V. sowie des *Sachsenspiegels* die Einstellung, welche aus der Tischrede hervorging, seines direkten Umfeldes. Allerdings

spricht die dargelegte Argumentation auch für die Annahme, Luther kritisiere die ordentlichen Strafprozesse und Juristen für ihr mildes Vorgehen. In diesem Sinne wären seine Äußerungen als eine Aufforderung, Hexen – immerhin mit dem Teufel im Bunde – jenseits des kodifizierten Rechts zu behandeln, zu deuten. Als eine direkte Folge wäre die Verurteilungsrate wohl wesentlich höher ausgefallen. Somit gäbe es auch Spielraum für die Auffassung, der Theologieprofessor ginge in seinem religiösen Eifer über den vorherrschenden frühneuzeitlichen juristischen Standard hinaus. Diese Interpretation trifft zumindest hinsichtlich der Diabolisierung „weißer Magie“ zu, womit Luther den Kreis potentieller Hexen enorm erweiterte. Die Verurteilung und Bestrafung der Hexen fiel gemäß der Lehre von den zwei Regimenten der Obrigkeit zu. Die Untertanen hatten die göttlich legitimierten Hexenzauber zu erdulden. Bis auf wenige persönliche Begebenheiten blieb er jedoch seiner Forderung der Verbrennung treu. Basierend auf dem Gesagten geht hervor, dass der Wittenberger Theologe das Hexenwesen als Außenfeind betrachtete, den es mit allen Mitteln zu bekämpfen galt. Dies geschah zudem, wie der Ausspruch „er selbst wolle das Feuer an sie legen“ bezeugt, unter vollständiger Konformität mit dem eigenen Gewissen. Auch bestand eine Kompromissunfähigkeit, wenngleich bei dem Exorzismus eine eingeschränkte Dialogbereitschaft zum Tragen kam. Wobei diese Bereitschaft nicht etwa auf eine Unterredung im klassischen Sinne, sondern lediglich auf die Teufelsaustreibung hinauslief. Von einem wirklichen Dialog kann insofern nicht die Rede sein. Diese Handlungen entsprechen wiederum dem Idealtypus „Unterdrücken“. Die der Hexerei Überführten betrachtete der Augustiner nicht etwa – wie wir dies heute tun – als Opfer, sondern als Täter, die in Konspiration mit dem Teufel das Seelenheil der Gläubigen gefährdeten und somit von der zuständigen Obrigkeit hinzurichten waren.

4.2 Innerreformatorsche Feindschaften: das „Schwärmertum“

Den Begriffen „Freiheit“, welchen Luther zwar nicht prägte aber dennoch fortwährend verwendete, und „Toleranz“ lässt sich noch ein dritter, für die Arbeit zentraler Terminus hinzufügen: das „Schwärmertum“ (lat. fanaticus bzw. entusiasta). Eng damit verbunden sind die ebenfalls von ihm ersonnenen Bezeichnungen „Schwarm- und Rottengeister“ (vgl. Brockhaus Band 19, 1996: 548). Der sich dahinter verbergende Bildgehalt geht auf die regellos wirre Motorik von Insektenschwärmen sowie das Fliegen im Verband zurück. Beide Eigenschaften bezogen sich auf religiöse Gegner und deren unkontrollierbaren Eigensinn,

ebenso wie die Tatsache der Zusammenrottung (vgl. Schröder 1992: 1478).¹⁰⁰ Es handelt sich um einen polemisch-negativen Begriff mit einer stark wertenden Komponente, der von der eigenen Position heraus gedacht ist. Luther, von seinem Standpunkt ausgehend, subsumierte darunter heterogene, nicht miteinander kompatible Einzelphänomene (vgl. Enns 2004: 1048). Schon früh kristallisierte sich unter einigen Freunden, Schülern, Kollegen sowie Weggefährten eine Akzeptanz anderer Ideen heraus. Zu Beginn auf Wittenberg begrenzt, erweiterte sich diese Bewegung alsbald auf andere Orte. Dies war die Geburtsstunde des „Schwärmertums“ (vgl. Peters 2017a: 150f). Der Ausdruck bezieht sich auf die „Zwickauer Propheten“, Karlstadt und Müntzer sowie andere Gegner der Reformation, heißt es bei Leppin (vgl. Leppin 2004: 1047). Ferner listet Schröder Zwingli und die Täufer unter dieser Rubrik auf (vgl. Schröder 1992: 1478). Eine trennscharfe Zusammenfassung der einzelnen Strömungen gelang bis heute jedoch nicht.

Eindeutige Differenzierungsmöglichkeiten lieferte der Schwärmerbegriff, später auch auf das Papsttum angewandt, also nicht. „Schwärmer“ waren für den Reformator Gruppen, welche die äußerlich geordnete Dimension der Kirche, verstanden als *Bibel*, Sakramente, Predigt usw., zugunsten subjektiver Geistbegabung entwerteten. Dabei verletzten die „Schwärmer“ den Grundsatz der Unverfügbarkeit des Heils. Die Floskel verkam letzten Endes zu einem Instrument, was sich auf alle „Feinde des Evangeliums“ anwenden ließ, resümiert Vogel (vgl. Vogel 2010: 969).¹⁰¹ Leppin verweist darauf, dass die Bezeichnungen „Linker Flügel“ oder „Radikale Reformatoren“ unangemessene politische Assoziationen hervorrufen und dem Hauptstrom der Reformation implizit die Radikalität absprechen (vgl. Leppin 2004: 1047f). Bauer nimmt ebenfalls auf die bis heute in der Forschung gängige Bezeichnung der „lutherisch gemäßigten Reformation“, die als Abgrenzung zu den anderen Reformatoren steht, Bezug (vgl. Bauer 2016: 58).

Da es sich bei den „Schwärmern“ ausschließlich um Christen handelte, fallen Hexen, Türken und Juden nicht in diese Kategorie. Papst und Katholizismus, so das Argument, sind keine neu entstandenen Phänomene und sollten daher in der Thesis auch nicht dem „Schwärmertum“ angehören, wenngleich der Augustiner die Begrifflichkeit gegenüber Rom in Stellung brachte.

¹⁰⁰ Zusammenrottung als stark diffamierende Begrifflichkeit betont geradezu eine aufrührerische Haltung, die eine gewisse Gewaltbereitschaft signalisiert. Damit einher geht die weltliche Zuständigkeit für den Umgang mit Aufrührern. In den Terminus und dessen pauschaler Anwendung auf andere Reformatoren steckt schon implizit die Abkehr von der Forderung, Ketzerei als rein geistlich wahrzunehmen.

¹⁰¹ Stroh argumentiert, dass den Randgruppen der Reformation, unter ihnen die „Schwärmer“, eine wichtige Stellung bei der Durchsetzung des Toleranzgedankens zufiel. Die Gemeinsamkeit der Randgruppen bestünde darin, dass sie Luthers Reformation als unvollendet sahen, da sie den gläubigen Christen nicht von illegitimen menschlichen Bindungen befreie. Eine dem christlichen Geist entsprechende Umgestaltung des gesellschaftlichen Lebens wäre somit nicht möglich (vgl. Stroh 2004: 1049).

Luther prägte mit seinem Kampf- und Diffamierungsbegriff des „Schwärmers“ die ideologische Diastase zwischen Gefühl und Denken, Erfahrung und Vernunft sowie Emotionalität und Rationalität, welche unser Weltbild bis heute beeinflusst (vgl. Haas 1997: 13).

4.2.1 Die „Zwickauer Propheten“: Eine erste Erschütterung des Glaubens

Wenngleich die „Zwickauer Propheten“ durch die Lehre Luthers, Karlstadts (1486-1541) sowie insbesondere Müntzers (1489-1525) beeinflusst waren, erscheint der Verzicht auf eine klassische chronologische Ereignisdarstellung als sinnvoll.¹⁰² Eine für die Thesis zentralere Chronologie ergibt sich hinsichtlich des frühen Anfangszeitpunktes sowie der nur kurzen Dauer der Auseinandersetzung mit Luther.

Darüber hinaus muss festgehalten werden, dass die Quellenlage, sowohl bezogen auf Primär- wie auch Sekundärliteratur, äußerst gering ausfällt. Die wenigen Abhandlungen neueren Datums beziehen sich, neben den Quellen selbst, überwiegend auf Literatur zwischen 1900 und 1980. Kaufmann, der die wohl aktuellste und umfangreichste Abhandlung *Thomas Müntzer, „Zwickauer Propheten“ und sächsische Radikale. Eine quellen- und traditionskritische Untersuchung zu einer komplexen Konstellation* zur Thematik, erschienen 2010, verfasste, widerspricht, gestützt auf umfangreiche Quellenverweise, an vielen Stellen den älteren Texten. Daher erfolgt, begründet mit der Aktualität der Forschungsergebnisse sowie der detailgetreuen Rekonstruktion, überwiegend ein Rückgriff auf die Ergebnisse des Göttinger Kirchenhistorikers.

4.2.1.1 Laienfrömmigkeit als reformatorisches Alternativmodell

Es war Martin Luther, der den Namen „Zwickauer Propheten“ prägte. In einem Brief vom Januar 1522 heißt es „Prophetae Cignaei“ (vgl. WA Br 2, 423), zu Deutsch: „Zwickauer Propheten“. Die Gemeinde Zwickau bezeichnet die Wirkungsstätte eines Kreises, der sich selbst als von Gott auserkoren sah, woher wahrscheinlich der polemisch gemeinte Name

¹⁰² Luther, als Ausgangspunkt der Reformation, übte Einfluss auf Karlstadt aus. Stayer beschreibt die Abhängigkeitsverhältnisse wie folgt: Müntzer, Karlstadt und die „Zwickauer Propheten“ unterschieden sich freilich in ihrer theologischen Anschauung voneinander. Jedoch beeinflusste Karlstadt wiederum Müntzer, der infolgedessen die Zwickauer prägte (vgl. Stayer 1994: 163), welche sich aber auch, analog Müntzer, auf Luther beriefen.

„Propheten“ erwuchs. Junghans betont die Stellung Zwickaus als eine der bevölkerungsreichsten und wirtschaftlich starken Städte Kursachsens (vgl. Junghans 2010: 171). Somit fanden die Ereignisse nicht etwa im ländlichen Raum, sondern in einer der Metropolen des Fürstentums, was die Ausstrahlungskraft nochmals steigerte, statt.

Bei der Gruppe handelte es sich, so Hoyer, um eine Laienbewegung der Zwickauer Tuchknappen, der, nach ihrem Haupt Nikolaus Storch, auch als „Storchianer“ bekannt, in der frühen Reformation eine einzigartige Stellung zufiel (vgl. Hoyer 1986: 60). Bräuer dagegen beschreibt die Gemeinschaft als nicht homogen. Die Anhängerschaft setze sich, nach seinem Befinden, aus Männern und Frauen, Einheimischen und Zugereisten, Handwerkern und einzelnen Gebildeten sowie wenigen Vertretern der Oberschicht zusammen (vgl. Bräuer 2012: 1). Als zentrale Figuren der „Zwickauer Propheten“ sind neben Nikolaus Storch noch Thomas Drechsel sowie der ehemalige Wittenberger Student Markus Thomae, genannt Stübner, zu erwähnen (vgl. Hasse 2005: 1943).

Storchs Lebensdaten lassen sich nicht genau rekonstruieren. Als gesichert gilt lediglich der Geburtsort Zwickau vor 1500 sowie der Todeszeitpunkt nach 1536. In Zwickau arbeitete er als Tuchmacher, wobei über seine Stellung als Meister oder Geselle keine Gewissheit herrscht. Selbiges gilt für die familiären Beziehungen sowie sein Wirken außerhalb der Gemeinde (vgl. Hoyer 2005: 1).

Kaufmann stellt die These auf, die zwischen 1520/21 auftretende Zwickauer Laienfrömmigkeit stünde mit der vorreformatorischen Sektengeschichte in einem Zusammenhang (vgl. Kaufmann 2010b: 48). Er rekurriert auf die Persönlichkeit Storchs, welche Müntzer sehr beeindruckte, die konventikelhafte Vergemeinschaftungspraxis, eine intensive laikale Bibelenkenntnis, die Laienpredigt sowie die vertraute bzw. zustimmende Haltung einiger Ratspersonen. Daraus ergäbe sich, argumentiert Kaufmann, das Zwickauer Laienchristentum sei im Kern ein vorreformatorisches Phänomen, welches sich unter Müntzers Einfluss mutmaßlich öffnete und seine Existenzweise offenbarte (vgl. Kaufmann 2010b: 48).

Im Mai 1520 hielt Thomas Müntzer, frisch in Zwickau eingetroffen, seine erste Predigt in der Marienkirche. Wenige Monate später folgte der Wechsel in die Katharinenkirche, zu der auch die Frohenleichnamsbruderschaft, die mehrheitlich aus Tuchknappen bestand, gehörte (vgl. Junghans 2010: 173, 177). In diesem Kontext entstanden die Kontakte zwischen Müntzer und den Tuchmachern.

Die zwei Spottgedichte umfassenden *Historien* beschreiben das Verhältnis von Müntzer zu Storch. Bräuer legt dar, dass keines der Gedichte im Original erhalten blieb. Die überlieferte Handschrift sei auf die Mitte des 16. Jahrhunderts zu datieren (vgl. Bräuer 2000a: 18f). Eines der Spottgedichte, verfasst von den Anhängern Müntzers, richtet sich gegen den

Prediger Johannes Wildenauer (1480-1535), genannt Erganus.¹⁰³ Das andere Gedicht, verfasst von Anhängern Erganus', greift Müntzer an (vgl. Bräuer 2000a: 19). Trotz der Konzeption als Spottgedichte, folgert Bräuer, überliefern diese einen Quellenwert und geben somit Einblick in die Geschehnisse der Stadt Zwickau im Frühjahr 1521 (vgl. Bräuer 2000a: 43). Die offensichtlichen Spannungen zwischen beiden Geistlichen außen vorgelassen, äußern die Gegner Müntzers:

„[...] Magister Thomas Fürgezogen die
knapperey,
Furnemlich
Eynen mitt nahmen Nickkel
Storch
Welcher er so Groß auf der
Cantzell auspleseniert in Für
alle Priester erhaben [...]
Auß dieser vnartt erwachsen ist,
das STORCH sich vnterstand-
enn, neben Thoma Winkell
Predigten auffgericht [...]
Also durch Magistrum Thomam, ist
Fürgezogen wordenn, dieser Nickel
Storch: vnd approbiert auf der Cantzell,
die Leyen musser vnser
Prelaten vnd Pfarrer werden [...]
Dadurch entsprunnen,
vnd ein sprichwort erwachsenn
Secta Storchiatrum [...]"
(Historien zitiert nach Bräuer 2000a: 21f)

Unter den Tuchmachern, so der Verfasser des Gedichtes, hob Müntzer besonders Nikolaus Storch bei seinen Predigten hervor. Er pries ihn über alle Priester erhaben. Ausdrücklich heiße Müntzer, betont Kaufmann, mit dem Verweis auf das Priestertum aller Gläubigen, die „Winkelpredigten“ des Laien gut (vgl. Kaufmann 2010b: 25). Im weiteren Verlauf kommt die Rede von der für Storchs Position Partei ergreifenden Bürger, der sogenannten „Secta Storchiatrum“, auf.

Theologisch vertraten die „Storchianer“ ein stark spiritualistisches Verständnis der *Bibel* und betonten das innere Wirken des Heiligen Geistes. Sie beriefen sich auf Offenbarungen, Träume sowie Visionen, sagten das Gericht über die Gottlosen wie auch eine bevorstehende Invasion der Türken voraus. Eine Ablehnung der Kindertaufe war ebenfalls Programmpunkt der Gemeinschaft. Ihre Lehren gingen mit einer heftigen Kritik am Zustand der

¹⁰³ In einem Brief an Müntzer, verfasst am 16. Februar 1521, beklagte sich Erganus über dessen, gegen ihn gerichtete, öffentliche Polemik (vgl. MSB, 367). Zwischen beiden Predigern bestand also eine Art „Feindschaft“, die zum Teil auch einen öffentlichen Charakter trug. Vor diesem Hintergrund sind die beiden Gedichte einzuordnen.

Kirche einher (vgl. Hasse 2005: 1943). Kaufmann verweist, neben der Tatsache, dass lediglich Stübner und Storch ein prophetisches Bewusstsein bezeugten, auf die starke Orientierung der Gruppe, auch nach dessen Weggang aus Zwickau, an Müntzers theologischen Anschauungen und spricht von einem weiterhin bestehenden Kontakt (vgl. Kaufmann 2010b: 30, 94).

Der neue Rat der Stadt Zwickau, insbesondere Bürgermeister Hermann Mühlpfordt (1486-1535), unterstützte zwar die Reformation, lehnte aber mehrheitlich die „Storchianer“ ab. Es war Nikolaus Hausmann (1478-1538), der lutherische Pfarrer, welcher fortan in Zwickau die reformatorische Ausgestaltung übernahm (vgl. Hoyer 1986: 68). Mit dem Eingreifen des Rates zerfiel der Kern der Gruppierung.¹⁰⁴ Storch und Drechsel verließen die Stadt. Stübner begab sich schon zuvor auf Wanderschaft mit Müntzer. Zwar praktizierte die Gruppe weiterhin eine alternative reformatorische heterodoxe Laienfrömmigkeit, jedoch gibt es keine weiteren bezeugten Kontakte zu den drei Führungspersonlichkeiten (vgl. Hoyer 1986: 78, Bräuer 2012: 3).

4.2.1.2 Reaktionen aus Wittenberg

Storch, Stübner und ein weiterer Tuchknappe trafen im Spätjahr 1521 in Wittenberg auf Unterstützung für ihre theologische Agenda hoffend, welche immerhin große Parallelen zu der Wittenberger Reformation aufwies, ein. Es folgte am 27. Dezember lediglich eine Unterredung mit Melanchthon, da Luther, sich in Schutzhaft befindend, auf der Wartburg verweilte (vgl. Kaufmann 2010b: 51ff).¹⁰⁵ Kaufmann rekonstruierte das Geschehen präzise. Aufgrund der visionären und prophetischen Eingebungen, die ihnen nach der Eigendarstellung besondere Autorität verleihen sollte, war der Humanist verstört und fasziniert zugleich. Melanchthon hatte die Befürchtung, die Gruppe verfolge aufrührerische Ziele (vgl. Kaufmann 2010b: 73). Als wie wichtig er die Sache erachtete, zeigt der von ihm an den Kurfürsten gerichtete Brief. Dieser sprach von Unruhen in der Stadt Zwickau und den nun in Wit-

¹⁰⁴ Kaufmann bezieht sich u.a. auf Wappler und spricht von einem Brief des albertinischen Fürsten Georg von Sachsen an seinen Vetter Johann im November 1521. Georg warnte neben den Ketzerien in Wittenberg auch vor der Unruhe in Zwickau und sprach dezidiert von „Rotterei“ (vgl. Kaufmann 2010b: 44ff). Eine mögliche Begründung für die Nennung Zwickaus, als einzige Stadt neben Wittenberg, wäre die unmittelbare Lage an der Grenze zu dem albertinischen Fürstentum (vgl. Abbildung 1) und die daraus resultierende Angst vor einer Ausbreitung der Ideen. Darüber hinaus wandte sich die Pfarrrschaft Zwickaus noch an den Kurfürsten und warnte vor Aufruhr- und Ketzergefahr (vgl. Kaufmann 2010b: 50).

¹⁰⁵ Stübner hatte im Januar 1522 auch Kontakt zu Karlstadt (vgl. Kaufmann 2010b: 92).

tenberg aufgetauchten Männern. Zwei von ihnen charakterisierte er als ungebildet und einen als Gehlehrten (KThQ III, 82). Im weiteren Verlauf kam der Professor auf die Unterredung zu sprechen:

„[...] was sie von sich sagen, klingt recht wunderlich [mira]: Sie seien durch einen eindeutigen Auftrag Gottes [clara voce] zum Lehren ausgesandt worden; zwischen ihnen und Gott gebe es traute [familiaria] Gespräche, sie könnten die Zukunft vorhersehen; kurz sie seien Propheten und Apostel. Ich kann kaum sagen, wie stark mich das beeindruckt. Jedenfalls hindern mich gewichtige Gründe daran, sie unbeachtet zu lassen“ (KThQ III, 82).

Er äußerte zudem gegenüber dem Kurfürsten, den „Geist Gottes nicht dämpfen zu dürfen“, aber sich auch nicht von dem Satan gefangen nehmen zu lassen (vgl. KThQ III, 82). Aus den Aussagen geht eine prinzipielle Akzeptanz der prophetischen Kräfte hervor, was der Passus, es gebe „zahlreiche Hinweise, dass sie von irgendwelchen Geistern ergriffen sind“, nochmals bestätigt (vgl. KThQ III, 82). Aber lediglich Martin Luther könne dies mit Sicherheit beurteilen. Daher müsse man sich mit allen Mitteln bemühen, dass eine Zusammenkunft stattfände (KThQ III, 82). Einerseits sah der Humanist seinen Kollegen ganz klar als die zentrale Figur in puncto Reformation. Andererseits forderte er den Dialog zwischen ihm und den Zwickauern. Augenscheinlich erkannte Luthers treuer Sozus, trotz der Unruhen in Zwickau, in seinen Gästen noch keine Bedrohung.

Was folgte war u.a. ein Brief Melanchthons an Luther, der als Autorität in Sachen Bibelkunde über die Gäste befinden sollte. Am 13. Januar des darauffolgenden Jahres antwortete dieser:

„Ich komme auf die Propheten. Erstens billige ich Deine Furchtsamkeit nicht, da Du sowohl einen größeren Geist als auch größere Gelehrsamkeit hast als ich. Und wenn sie auch Zeugnis von sich selbst ablegen, braucht man sie nicht sogleich anzuhören, sondern es sind nach dem Rat des Johannes (1. Joh. 4,1) die Geister zu prüfen“ (WA Br 2, 424ff).

Der Reformator tadelte das Vorgehen des Freundes. Seinen Intellekt schmeichelnd, vermahnte er ihn diesen auch zu nutzen und sich nicht täuschen zu lassen. Er empfahl darum, die Aussagen der Gruppe zu prüfen. Bisweilen habe er auf der Wartburg noch keine Wundern von den Zwickauern vernehmen können, daher solle Melanchthon dem nachgehen (vgl. WA Br 2, 424ff). Zwar glaubte Luther an die Existenz von Wundern, allerdings war, wie bereits gezeigt (vgl. 4.1.1.2), die *Heilige Schrift* das Kriterium für deren Beurteilung. Wunder, die sich nicht mittels der Schrift erklären ließen, seien, so die Argumentation, vom Teufel initialisiert. Im Gegensatz zu seinem Kollegen zeugten die Reaktionen von erheblicher Skepsis. Ernsthafte Sorge bereitete ihm lediglich die Ablehnung der, worin er auch Recht behalten sollte, Kindertaufe. Die folgende Äußerung stellt einen Blick in die Zukunft dar:

„Immer habe ich auf Satan gewartet, daß er dies Geschwür [Kindertaufe] anrühren würde, aber er hat es nicht tun wollen durch die Papisten. Unter uns selbst und unter die Unsrigen bringt er diese überaus schwere Spaltung, aber Christus wird ihn in kurzem unter die Füße treten“ (WA Br 2, 424ff).

Dass die eigentliche Spaltung noch bevorstand, war ihm zu der Zeit freilich noch nicht bewusst. Auch konnte er Anfang 1522 die Konsequenzen der Thematik nicht im Geringsten erahnen. Im Gegenteil, er ging davon aus, dieses „Geschwür“ mit der Hilfe Christi bald beendet zu haben. Auffällig ist auch der Bezug zu Satan, der die Problematik auf die Agenda brachte. Vieles spricht dafür, hier gerade keine Polemik zu vermuten. Warum auch sollte ausgerechnet in einem Brief an einen Vertrauten der Teufel als polemische Chiffre fungieren. Polemik macht lediglich dann Sinn, wenn eine Beeinflussung der öffentlichen Meinung über eine Person stattfinden soll. Daher liegt die Ansicht, Luther begriff den Satan tatsächlich als Ausgangspunkt, denkbar nahe. Die über den Teufel dargelegten Fakten, demnach alle Ketzer dessen Dienerschaft darstellten, stützen dies nochmals. Neben der Erwartung, die Thematik früher oder später händeln zu müssen, kommt auch die bereits bekannte Unterscheidung von „Papisten“ und „Schwärmern“ zum Ausdruck. Aufgrund der beginnenden innerreformatorischen Spaltung gewann die Angelegenheit nochmals an Bedeutung, da die Einheitlichkeit der Bewegung fehlte.

Dennoch hielt Luther die von den „Zwickauer Propheten“ ausgehende Gefahr für gering. In seinem Brief an Spalatin (1484-1545), verfasst am 17. Januar 1522, fiel die Aussage, sich mit den zwei „rauchenden Feuerstummeln“, also Storch und Stübner, selbst auseinanderzusetzen zu wollen (vgl. WA Br 2, 444). Die Bezeichnung „rauchende Feuerstummel“ deutet schon die Geringschätzung an. Von offenem Feuer war keine Rede. Lediglich die gefahrlosen, in den letzten Zügen glühenden, Überreste einer einstigen Flamme, welche sich seiner Meinung nach leicht löschen ließen, insofern sie nicht von selbst verglimmen sollten, beschrieb Luther hier. Daher auch der Rat an Spalatin, auf die Obrigkeit als Ordnungsmacht zu verzichten:

„Du Sorge auch dafür, daß unser Fürst nicht seine Hände befleckt mit dem Blute jener neuen Zwickauer Propheten“ (WA Br 2, 444).

Ganz im Sinne der Argumentation der Zwei-Regimente-Lehre verstand Luther Ketzerei als geistliche Angelegenheit. Eine Gefahr von Aufruhr konnte er in den „Propheten“ nicht erblicken, weshalb es kein Einschreiten der Obrigkeit bedurfte.

Anfang März kehrte der Theologieprofessor zurück nach Wittenberg und ließ sich über die „Zwickauer Propheten“ unterrichten. Wappler zufolge, hatten diese bei ihrem Aufenthalt keinerlei nennenswerten Einfluss auf die Wittenberger Gemeinde ausüben können (vgl. Wappler 1966: 73). Allerdings äußerte der Reformator gegenüber dem Zwickauer Pfarrer Hausmann am 17. März 1522 seine gewachsene Skepsis:

„Die Propheten, die von Euch ausgegangen sind, haben merkwürdige Dinge im Sinne und gehen damit schwanger, die mir nicht gefallen. Sollten sie geboren werden, werden sie beträchtlichen Schaden anrichten. Ihr Geist ist trügerisch und blendend“ (WA Br 2, 474).

Er sah in den Ideen, insbesondere der Ablehnung der Kindertaufe, der „Zwickauer Propheten“ eine potentielle Gefahr. Auch machte er seine Ablehnung Hausmann gegenüber klar und verwies auf den Schaden, sollten diese Ideen geboren werden, also eine breite Anhängerschaft finden, für die eigenen reformatorischen Ansichten. Der Vermerk des trügerischen und blendenden Geistes griff den Status der selbsternannten Propheten an. In seinem Ratschlag an Hausmann erging die Forderung:

„Du aber siehe und laß nicht zu, daß etwas Neues angefangen wird durch einen Beschluss oder Ansturm der Gemeinde. Allein mit dem Wort muss das bekämpft werden“ (WA Br 2, 474).

Einerseits solle sich Hausmann, der lutherische Pfarrer, für das reformatorische Ansinnen nach der Wittenberger Spielart stark machen und jedwede reformatorische Bestrebung der in Zwickau verbliebenen Gruppierung der „Storchianer“ unterbinden. Andererseits auch hier die klare Aufforderung, nur mit dem Wort zu kämpfen. Mit der eindeutigen Instruktion holte der Augustiner zum Gegenschlag aus und definierte den geeigneten Umgang mit Abweichlern.

Anfang Februar fand ein Gespräch zwischen ihm und Melanchthon auf der einen Seite sowie Stübner und dessen Begleitung auf der anderen Seite statt (vgl. Wappler 1966: 74). Trotz der Handlungsanweisungen, gegen die Widersacher vorzugehen, fanden gleichzeitig in Wittenberg Unterredungen mit deren Führern statt. Somit favorisierten die Wittenberger neben dem geistlichen Kampf auch den Dialog. Am 12. April 1522 sprach Luther in einem Brief über die Unterredung:

„Der Prophet Markus (Stübner) zusammen mit den Zwickauer Propheten wurde von mir gescholten und ermahnt; unwillig gingen sie fort. Einer von ihnen war so wütend, daß ich niemals einen wütenderen Menschen gesehen habe. So ungeduldig verhielt sich dieser Geist einer freundlichen und brüderlichen Ermahnung gegenüber. Aber den Satan haben wir ganz offenbar erkannt“ (WA Br 2, 495).

Zu Beginn war die Sprache von Schelte und Ermahnung. Danach charakterisierte er selbige Eröffnung als freundlich und brüderlich. Jedenfalls schien das Gespräch, gemessen an dem Wutanfall, für die Zwickauer keinen sonderlich guten Verlauf genommen zu haben. Der Augustiner will gar das Wirken des Satans, was auf die klassische „Besessenheit“ durch den Teufel hindeutet (vgl. 4.1.1.3), erkannt haben.

Anfang der 1530er Jahre, so Kaufmann, kam Luther bei Tische erneut auf die Episode mit Stübner zu sprechen. Stübner, der bei seinem Besuch „Zeichen“ ankündigte, löste bei ihm einen unmittelbaren Bezug zum Bauernkrieg aus. Kaufmanns Interpretation läuft darauf

hinaus, dass bei Luther bereits an dieser Stelle eine Verquickung von Schwärmertum und Aufruhr entstand (vgl. Kaufmann 2010b: 89).

Es folgte Ende April bis Anfang Mai ein Besuch in Zwickau. Luther musste erkennen, wie tief die Wurzeln des „Dogma Thomae“, also Müntzers, waren. Nachdem die Ernüchterung folgte, dass es nicht mehr möglich sei, die falschen Ansichten unter dessen Anhängerschaft flächendeckend zu entfernen, sollten doch einige Wenige zum wahren Glauben finden (vgl. Wappler 1966: 77). Eine Tischrede von 1532 greift die Ereignisse nochmals auf. Luther äußert sich über die Ablehnung der „frommen Leute“ zugunsten von Storch und Müntzer (vgl. WA Tr 2, 491). An dieser Stelle musste unweigerlich die Erkenntnis folgen, alleine mit dem Wort nicht die Abtrünnigen überzeugen zu können. In seinen Predigten nahm der Theologe direkt auf die Ereignisse in Zwickau Bezug. Er trat einem möglichen laikalen „Missverständnis“, heißt es bei Kaufmann, des programmatischen Konzeptes des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen entgegen, indem er auf die Notwendigkeit der gemeindlichen Berufung, also des (Pfarr-)Amtes, verwies. Es folgten Äußerungen über die „Auserwählten“, deren elitäres Prophetentum abzulehnen sei. Zusammengefasst, resümiert Kaufmann, stärkte der Reformator die Wittenberger reformatorische Position und führte eine Abgrenzung zu den von Müntzer vertretenen Anschauungen herbei (vgl. Kaufmann 2010b: 85). Den an Hausmann ergangenen Handlungsanweisungen leistete auch Luther Folge. Er führte seinen geistlichen Kampf von der Kanzel, wenngleich er mittels der Fokussierung auf die Funktion des Amtes eine Exklusivität der eigenen Lehre, was nichts anderes als ein implizites Verbot der Laienpredigt darstellte, beanspruchte.

Im September kam es zu einem Gespräch zwischen ihm und Storch in Wittenberg. Storch thematisierte lediglich die Kindertaufe, erzielte aber mit seiner Unterredung keinerlei Ergebnisse (vgl. Wappler 1966: 78f). Luther sei, so obliege der Eindruck, von dem „princeps prophetarum“, wie er Storch nannte, fast ein wenig enttäuscht gewesen, schreibt Kaufmann. Er habe nicht viel mehr als Leichtfertigkeiten des Geistes aufgebracht, Kaufmann weiter, die keinerlei spirituellen Fähigkeiten erkennen ließen. Allerdings fiel ihm auf, Storch weiche in seinen Anschauungen von Stübner und Müntzer ab (vgl. Kaufmann 2010b: 87f). Storch verfügte demnach nicht über die Eigenschaften eines Propheten. Vielmehr handelte es sich um einen überführten „Betrüger“, der, so die Meinung des Exegeten, nicht im Namen Gottes handeln konnte. Dennoch bezeugt die Unterredung, insbesondere nach den in Zwickau erlittenen Rückschlägen, ein Interesse Luthers an seinem Widersacher. Trotz der offenen Konflikte fand ein persönliches Treffen statt.

Mit diesem letzten Treffen endete die Auseinandersetzung mit den „Zwickauer Propheten“ für den Wittenberger Reformator. In einer Tischrede währte er Storch 1524 in Orlamünde bei Karlstadt. Allerdings gibt es keine Beweise dafür. Selbiges gilt für den Aufenthalt in Straßburg, auf den ein Nürnberger Prediger verwies. Im Jahr 1525 lehnte der Zwickauer

Rat die Rückkehr Storchs ab. Er taucht erst wieder 1536 in den Ratsprotokollen der Gemeinde auf (vgl. Hoyer 2005: 1).

Als wesentliche Voraussetzung für die Entwicklung der Gruppe nennt Kaufmann Müntzers Wirken und dessen engen Kontakt zu Storch. Für Luther ergab sich mit dem Auftreten der Laienprediger die zentrale Frage, folgert der Kirchenhistoriker, wer berechtigt sei, auf welcher Grundlage öffentlich zu predigen. Das primäre Anliegen bestand in der Stärkung verbindlicher amtlicher Strukturen und Kommunikationsformen in Wittenberg sowie den Städten Kursachsen, analog dem in Wittenberg geschaffenen Vorbild (vgl. Kaufmann 2010b: 107f).

4.2.1.3 Anwendung der Idealtypen

Luther sah in den „Storchianern“ zu Beginn keine Bedrohung für sein reformatorisches Anliegen. Es erging lediglich die Anweisung, Melanchthon solle die Aussagen der selbsternannten Propheten untersuchen. Er selbst konnte einen gerechtfertigten Grund für ein Einschreiten seiner Person nicht erkennen. Allerdings folgte der Verweis auf die Gefährdung ausgehend von der Ablehnung der Kindertaufe.

In zwei Briefen kam es zu Äußerungen bezüglich des Umgangs mit den „Zwickauern“. Beide Male verlangte Luther, mit dem Wort zu kämpfen. Vor dem Hintergrund der Regimentelehre fällt die Ketzerei unter das geistliche Regiment und lässt sich nur durch das Wort unterbinden. Die Bezugnahme auf die von den sogenannten „Propheten“ vertretenen Ideen, die nach ihrer Geburt „viel Unheil anrichten können“, signalisiert ein Umdenken. Aber auch hier bestand nur eine geringe Gefahr von Aufruhr, weshalb es keines Eingreifens der Obrigkeit bedürfe. Selbst nachdem der Reformator in Zwickau feststellen musste, dass die Anhänger Storchs und Müntzers nach deren Weggang weitestgehend die Wittenberger Spielart der Reformation ablehnten, folgte lediglich der Beschluss einige Wenige mittels des Wortes retten zu wollen. Gleichzeitig richtete sich Luther in seinen Zwickauer Predigten gegen die laikale Predigt als falsch verstandenes Priestertum aller Gläubigen und verwies auf die Bedeutung des Pfarramts. Mittels amtlicher Strukturen, also eines bereits existierenden bürokratischen Apparates, versuchten die Wittenberger in der Frühphase der Reformation, den neuen Glauben durchzusetzen, woraus freilich eine Ablehnung der „Winkelprediger“, begriffen als Konkurrenz, folgen musste.

Gemessen an seiner Einstellung gegenüber den Ideen der „Zwickauer Propheten“, welche er strikt ablehnte, ist in seinem Handeln keinerlei Form des Idealtypus „Dulden“ erkennbar. Der Theologe bezeichnet die Ansichten als gefährlich, gefolgt von der Forderung, diese mit dem Rückgriff auf die *Bibel*, also dem Wort Gottes, zu unterbinden. Eine Akzeptanz der

Laienfrömmigkeit war zu keinem Zeitpunkt denkbar. Er selbst sprach von einem „Kampf mit dem Wort“, was jedwede auf „Dulden“ basierte Handlungen aushebelt. In dem polemischen Begriff „Zwickauer Propheten“ sowie dem Vergleich als „rauchende Feuerstummel“ kommt die Ablehnung nochmals deutlich zum Vorschein.

Daraus resultiert, sozusagen als Oberbau der lutherischen Theologie, ein Fundament an indiskutablen Überzeugungen, zurückzuführen auf eine oberste Autorität, gefolgt von dem Bewusstsein vor dem Hintergrund von Gesetz und Evangelium, den einzig rettenden Heilsweis aufzeigen zu können. In der Tatsache, die eigenen Überzeugungen als allumfassend und im objektiven Sinne wahr zu erachten, erfolgt gleichsam eine Einschränkung der Vielfalt der Wirklichkeit. Anhand der dargelegten Kriterien entspricht sein Handeln in Bezug auf die Auseinandersetzung mit den „Zwickauern“ einem „(kompromisslosen) Festhalten an Ideen“.

Inwieweit aus diesem Handeln eine Form von „Unterdrücken“ hervorgeht, ist fraglich. Einerseits verlangte Luther, im Gegensatz zu der Zwickauer Pfarrschaft, die den Kurfürsten um Hilfe ersuchte, nur mit dem Wort zu kämpfen und auf ein Eingreifen der Obrigkeit als ordnungsstiftende Macht zu verzichten. Andererseits ließe sich dafür argumentieren, den mit dem Wort geführten Kampf, zumal er sich an zwei Stellen auf das Wirken des Satans in den „Zwickauern“, was diese wiederum als Außenfeinde in Erscheinung treten lässt, bezog, auch als eine mögliche Form des „Unterdrückens feindlicher Ideen“ zu begreifen. Allerdings fand kein Kampf mit allen, sondern eben nur rhetorischen, Mitteln gegen die „Feinde des Evangeliums“ statt. Zudem lag eine Dialogbereitschaft vor. Zweimal fanden Unterredungen zwischen beiden Parteien statt. Die Tatsache, dass die Gäste in Wittenberg verweilten, spricht zudem für einen sachlichen Umgang abseits jedweder Eskalationen. Eine Kompromissbereitschaft dagegen gab es seitens Luther zu keinem Zeitpunkt. Er versuchte in den Unterredungen, die Standpunkte seiner Gegenüber zu entkräften.

Einhergehend mit der mehrfachen Aufforderung zum Verzicht auf die Eingriffe der Obrigkeit erfüllt das Handeln des Augustiners nicht den Idealtypus „Unterdrücken“. Weder erging die Forderung nach der Anwendung von Gewalt, noch sind, abgesehen von der Berufung auf das Amt als Legitimation zum Predigen, andere Repressalien erkennbar. In dieser ersten Episode handelte der Reformator also streng nach seinem selbst aufgestellten Postulat.

4.2.2 Andreas Karlstadt: Der Bruch im reformatorischen Lager



4.2.2.1 Die Einführung der Reformation

Andreas Rudolf Bodenstein (1486-1541), genannt Karlstadt, entstammte der bürgerlichen Führungsschicht der Stadt Karlstadt. Nach dem Studium in Erfurt, Köln und Wittenberg machte er Karriere an der neu gegründeten Wittenberger Universität. 1510 fand seine Priesterweihe wie auch die Promotion zum Dr. theol. und 1511 die Ernennung zum Archidiakon am Allerheiligenstift sowie zum Theologieprofessor statt. In den Jahren 1515/16 folgte ein Aufenthalt in Rom sowie einhergehend mit der Promotion zum Dr. iur. utr., die Voraussetzung für die von ihm angestrebte – äußerst lukrative – Stellung als Probst (vgl. Kaufmann 1998: 59, Roper 2016: 283f). Es war der inzwischen angesehene Theologe Karlstadt, der den jungen Luther 1512 promovierte (vgl. Sider 1978: 21).

Bodenstein, der die Scholastik zu verteidigen und Luthers Thesen zu widerlegen gedachte, machte beim Studium des Augustin die Entdeckung, dass Luther im Recht war. Er wurde somit quasi über Nacht von einem Gegner zum glühenden Anhänger der Reformation (vgl. Joestel 2005: 32). Roper hebt hervor, Bodenstein verdankte nicht nur Luther, den er anfangs wie ein Idol verehrte, tiefe theologische Einsichten. Im Umkehrschluss folgte auch dieser zu Beginn der Reformation Karlstadt in seinen Einwänden gegen die Scholastik. Insofern sprach Luther ab Mitte des Jahres 1517 von „unserer Theologie“, kurze Zeit später von der „Wittenberger Theologie“. Darüber hinaus, Roper weiter, war es Bodenstein, der die propagandistische Kraft von Bildern erkannte und die Argumentation für die Hinfälligkeit des Klostersgelübdes lieferte (vgl. Roper 2016: 281, 285).

Zwischen 1518 und 1521/22 galt Karlstadt in der Außenwahrnehmung, neben Luther selbst, als wichtigster Repräsentant der Wittenberger Reformation (vgl. Kaufmann 2016d: 307). Der offene Bruch mit Rom kam allerdings erst durch die *Banndrohungsbulle* 1520 zustande, die sich nicht nur gegen Luther, sondern auch ihn richtete. Es war Johann Eck (1486-1543), der im Zuge der Leipziger Disputation auf Karlstadt und Luther traf und den Namen des bis dahin noch papsttreuen Bodensteins mit auf die Bulle setzen ließ. Dieser erwirkte allerdings die Loslösung seines Verfahrens von dem Luthers (vgl. Markert 2008: 179f). Die Konfrontation zwischen Luther und Karlstadt gilt als der erste schwere Bruch im reformatorischen Lager (vgl. Hasse 2015: 139).¹⁰⁶

Worin genau liegen die Ursachen? Preus beispielsweise sieht keine theologisch-inhaltlichen Gründe, sondern identifizierte machtpolitisch-persönliche Motive. Demnach hatte Luther schlichtweg Angst, die Führungsrolle der Reformation an Karlstadt verlieren zu können (vgl. Simon 2005: 320). Inwiefern eine solche Meinung tragbar ist, klärt der weitere Verlauf.

¹⁰⁶ Die „Zwickauer Propheten“ gehörten von Beginn an nicht dem Wittenberger Kreis an, was der polemisch gemeinte Spottname schon verrät.

Melanchthon und Karlstadt, die beiden einflussreichsten Führer der Wittenberger Reformation¹⁰⁷, beschlossen 1521/22 von der Theorie in die Praxis überzugehen (vgl. Sider 1978: 21). Roper zufolge war es Karlstadt, der den bis dahin weitaus enthusiastischeren Melanchthon, mit dem Verweis auf die Gefährdung der Ordnung, zu einer Zurückhaltung drängte. Zudem machte der Kurfürst unmissverständlich seine ablehnende Haltung gegenüber dem Vorhaben deutlich (vgl. Roper 2016: 281ff).

Der von Bodenstein 1521 in der Wittenberger Stadtkirche gehaltene Weihnachtsgottesdienst war der erste evangelische Gemeindegottesdienst überhaupt, dem circa 2.000 Gläubige beiwohnten.¹⁰⁸ Der Reformator, gekleidet in ein schlichtes Gewandt, hielt die Predigt in deutscher Sprache. Das Abendmahl reichte man in beiderlei Gestalten.¹⁰⁹ Ferner folgte die Abschaffung der Messe als symbolische erneute Opferung Christi (vgl. Joestel 2005: 38).

Dieser Zeitraum, den auch Tumulte und Bilderstürme prägten, ging als die „Wittenberger Unruhen“ in die Historie ein. Friedrich der Weise forderte die Rücknahme der inzwischen in einer neuen Gemeindeordnung manifestierten Reformen.¹¹⁰ Er verlangte zudem, die Heiligenbilder wieder in den Kirchen zu platzieren. Allerdings bekannte sich zu Beginn bloß Luther zu diesem Anliegen. Von den Verfassern der Ordnung widersprach daraufhin lediglich Bodenstein öffentlich dem Reformator (vgl. Markert 2008: 180f). Roper spricht von einem überraschenden Rückzieher seitens Luthers, der nun dem Fürsten zu Hilfe eilte und der Wittenberger Reformation damit den Rücken kehrte. Überraschend dahingehend, dass dieser während seines Exils keinesfalls die Abschaffung der Bilder und Privatmesse sowie die Einführung der Kommunion auf beiderlei Weise, wovon er freilich wusste, verdammt (vgl. Roper 2016: 298ff). Unmittelbar nach seiner Rückkehr übernahm er die Führungsrolle. In der ersten von acht *Invokavitpredigten* stellte Luther klar, dass es unter seiner Führung niemals so weit gekommen wäre. Dabei übte er weniger Kritik an der praktischen Einführung der Reformation, denn an dem übereilten Vorgehen selbst (vgl. WA 10 III, 7). Ganz klar bezog der Professor für die Obrigkeit Stellung. Er tadelte den „Gewaltakt ohne rechte Ordnung“, gefolgt von dem Verweis, derartige Unterfangen nur in Abstimmung mit dem Fürsten durchzuführen (vgl. WA 10 III, 9). In den Worten verbarg sich ebenso eine Kritik

¹⁰⁷ Luther verweilte bis März 1522 in Schutzhaft auf der Wartburg. Er hatte keinerlei postalischen Kontakt zu Karlstadt und sah in Melanchthon die eigentliche Führungsperson, die ihn in seiner Abwesenheit vertreten sollte (vgl. Roper 2016: 303).

¹⁰⁸ Roper spricht von ungefähr 1.000 Gläubigen (vgl. Roper 2016: 289), was die Herausforderung, an verlässliche Fakten zu gelangen, nochmals hervorhebt.

¹⁰⁹ In der katholischen Kirche reicht der Priester den Gläubigen lediglich die Hostie und trinkt den Wein stellvertretend für die gesamte Gemeinde. Das Abendmahl in beiderlei Gestalt bedeutet, dass die Gläubigen sowohl Hostie als auch Wein erhalten.

¹¹⁰ Unter Punkt 13 heißt es beispielsweise, die Bilder gelte es aus den Kirchen zu entfernen, um Abgötterei zu vermeiden. Drei Altäre ohne Bilder reichen vollkommen aus (vgl. KThQ III, 83).

an Karlstadt. Nun hieß es aber die Führung in Wittenberg zu übernehmen, daher verwundert es auch wenig, dass die erste Predigt eine Art „Selbstvermarktung“ darstellte:

„Darum, liebe Brüder, folgt mir, ich habe es doch nie verdorben. Ich bin auch der erste gewesen, den Gott auf diesen Kampfplatz gestellt hat. [...] Ich bin auch der gewesen, dem es Gott zuerst offenbart hat, euch dieses sein Wort zu predigen“ (WA 10 III, 8).

Die Führerschaft als epistemische Autorität untermauerte Luther mit einem direkten Bezug zu Gott. Er sei es, der von Gott als erster selbst die Offenbarung empfangt und demnach auch Gottes Wille kenne. Über diese exklusive Verbindung zu Gott, folgt die Begründung des Gehorsams.

Roper führt noch, mit dem Verweis auf eine weitere Predigt, eine zweite Argumentation Luthers an. Demnach begründete der Reformator seinen Führungsanspruch auch mittels des Kampfes gegen den Teufel. Der Satan greife nämlich diejenigen mit dem stärksten Glauben an. Da er bereits mannigfaltige Attacken des Teufels erlebt hatte, sei in der Konklusion erwiesen, er wäre auserwählt (vgl. Roper 2016: 302). In der betreffenden Textstelle der achten Predigt betonte Luther seine großen Anstrengungen im Kampf gegen den Teufel und die gegenseitige Kenntnis (vgl. WA 10 III, 64). Somit dürfte er einer der Wenigen, vielleicht sogar der Einzige, sein, der mit fundierten Kenntnissen über den Teufel aufwarten konnte. Allerdings gibt es auch in der ersten Predigt, auf das letztgenannte Zitat folgend, eine Passage, die den Feind nochmals klar benennt:

„Denn wir streiten nicht gegen den Papst, Bischof usw., sondern gegen den Teufel. Bildet ihr euch ein, daß er schläft? Er schläft nicht, sondern sieht das wahre Licht aufgehen [...] Ich hoffe auch, so Gott will, daß ich sein Herr werde“ (WA 10 III, 9).

Nunmehr fungierte nicht nur Gott als Zeugnis der Legitimierung, sondern gleichsam auch der Satan, der es nicht vermochte den Reformator zu bezwingen. Luther könnte, so der Tenor, mit Gottes Hilfe den Satan bezwingen. Somit wirkt die Textstelle nicht nur als von ihm selbst aufgebautes Schreckgespenst, sondern entfaltet beim Zuhörer darüber hinaus Hoffnung. Eine Hoffnung, eng geknüpft an die Person Luthers selbst. Die Art und Weise der Selbstinszenierung, die nicht etwa im kleinen Kreise, sondern auf der Kanzel der Kirche einer kursächsischen Residenzstadt stattfand, ließ keinen Zweifel über die Ambitionen als zentrale Instanz wahrgenommen zu werden und musste zudem auf das Auditorium eine ungeheure Wirkung ausüben.¹¹¹ An dieser Stelle kommen die rhetorischen Fertigkeiten deutlich zum Tragen.

¹¹¹ Man bedenke, Luther verweilte längere Zeit auf der Wartburg und war somit für die Menschen nicht greifbar. Solchen Inhalt in der ersten Predigt zu bringen, stellte sein „Comeback“ nochmals unter ein anderes Licht.

Bei Roper heißt es, es lägen keine Erkenntnisse vor, die darauf hindeuteten, Luther hätte vor seiner Rückkehr nach Wittenberg Bodenstein eine Schuld an den Ereignissen in der kursächsischen Residenz gegeben. Nun aber, Roper weiter, unterstellte er Karlstadt auf-rührerische Predigten, die wiederum der Anlass für die „Wittenberger Unruhen“ seien. Sie bewertet diese Darstellung als Fiktion, da führende Persönlichkeiten der Stadt aktiv an der Einführung der Reformation beteiligt wären. Zudem vertrat Melanchthon, argumentiert die Historikerin, bis Januar 1522 eine weitaus radikalere Position als Karlstadt. Karlstadt die Schuld an dem Aufbegehren der Bevölkerung zuzusprechen, so das Resümee Ropers, war eine „Fiktion mit der alle gut leben konnten“ (vgl. Roper 2016: 303f). Tatsächlich beklagte Bodenstein später bei dem Gespräch im „Schwarzen Bären“ zu Jena gegenüber Luther, bei der Einführung der Reformation handelte es sich um einen gemeinschaftlichen Akt:

„Das hab ich nicht allein für genommen, sondern die drey rethe unnd ewer gesellen etliche, die beschlossen es, darnach zugen sy die kopf uß der schlingen und lyssen mich allein stehen“ (WA 15, 337).

Die Schilderung klingt glaubhaft. Eine einzelne Person wäre wahrscheinlich nicht in der Lage, gegen den Widerstand aller eine neue Kirchenordnung durchzusetzen. Neben den Räten als politische Vertreter benannte der Gebrandmarkte auch noch die Anhängerschaft Luthers als theologische Instanzen. Allerdings fungiere seine Person, so die eigene Schlussfolgerung, nun als alleiniger Sündenbock.

Ganz im Sinne der Vorstellung, der Teufel wirke in dem Ketzer, erfolgte im März 1522 in einem Brief Luthers an Spalatin ein erster Bezug zwischen Bodenstein und dem Satan:

„[...] diesen Satan unter die Füße zu treten, der sich zu Wittenberg wider das Evangelium unter dem Namen des Evangelii aufgeworfen hat; wir kämpfen jetzt mit einem Engel, der sich zu einem Engel des Lichts stellt [...]. Dem Carlstadt wird es schwer fallen von seinem Sinne zu weichen, aber Christus wird ihn zwingen, wenn er nicht aus freien Stücken weicht“ (W² 15, 2004).

Er spricht von einem vermeintlichen „Engel des Lichts“, der lediglich vortäusche das Evangelium zu predigen. In Wirklichkeit aber handele es sich um ein Werk des Teufels, der Bodenstein für seine Zwecke nutze. Um Polemik wird es sich, da ein privater Brief an Spalatin, wohl kaum handeln.¹¹² Zudem arbeitete Roper die ausbleibende direkte Kritik Luthers an Karlstadt in der öffentlichen Predigt heraus (vgl. Roper 2016: 305). Neben der Selbstinszenierung böte die Kanzel die perfekte Möglichkeit, um den Widersacher über eine vermeintliche Verbindung zu dem Satan bei den Wittenbergern unhaltbar zu machen. Allerdings wäre ein Imageverlust für das gesamte reformatorische Vorhaben, wenn öffentlich zum

¹¹² Im Januar 1522, also nur zwei Monate zuvor, schrieb er an Melanchthon über die „Zwickauer Propheten“ und nahm dabei ebenfalls Bezug auf den Satan. Demnach könnte es sich um ähnliche Deutungsmuster der Konfliktsituationen handeln.

Vorschein käme, ein Professor der Universität sei mit dem Satan im Bunde, eine mehr als wahrscheinliche Folge. Somit bedurfte es in diesem besonderen Falle eines subtileren Vorgehens.

Die im April 1522 an der Wittenberger Universität eingeführte Vorzensur hing sicherlich auch mit den Ereignissen zusammen. Es kursierte darüber hinaus das Gerücht, Bodenstein beabsichtige eine Schrift gegen Luther herauszugeben. Daraufhin fasste der Senat den Beschluss, nur Drucke zu gestatten, welche die vier Dekane der Fakultäten sowie der Rektor und dessen Beauftragte zuvor zu bewilligen hatten. Die landesherrlich legitimierte neue Zensurordnung fand sofort bei dem „Dissidenten“ Anwendung, dessen Druckbögen zu einer Schrift über die Messe der Zensur zum Opfer fielen (vgl. Hasse 2015: 139). Damit lag ganz klar eine Einschränkung der „Meinungsäußerung“ vor. Karlstadt, komplett isoliert, hatte keine Möglichkeit mehr, ein größeres Publikum zu erreichen, um sich und seine Ideen zu verteidigen.

Markert kommt zu dem Ergebnis, dass Luther und Karlstadt, von einem theologischen Standpunkt gesehen, prinzipiell die gleichen Ziele verfolgten. Allerdings forderte ersterer, dass das gepredigte Wort erst im Herzen der Menschen Wirkung entfalten müsse, bevor man dazu übergehen dürfe, Äußerlichkeiten wie Bilder und Messgewänder zu entfernen. Letzterer dagegen sprach sich dafür aus, den „Schwachen“ schädliche Dinge zu nehmen. Er begründete diese Entscheidung mit der Christenpflicht und Nächstenliebe, die es gebiete, andere von einem sündhaften Handeln abzubringen, sobald sich einem der wahre Glaube offenbare (vgl. Markert 2008: 181).

4.2.2.2 Bruder Andreas und sein Wirken in Orlamünde

Karlstadt suchte sich in Orlamünde ein neues Feld zum Wirken und übernahm dort im Juni 1523 das Pfarramt.¹¹³ Bodenstein, der fortan wie ein Bauer lebte, nannte sich nun Bruder Andreas und sah in dem Bauerntum das christliche Idealbild (vgl. Kotabe 2005: 248ff). Unter seiner Federführung entstand ein reformiertes Kirchenwesen, das als besonderes Kennzeichen, im Sinne des Priestertums aller Gläubigen, ein Mitspracherecht der Gemeinde trug (vgl. Looß 1986: 142). Den Laien gegenüber habe der (reformierte) Geistliche eine besondere Verantwortung und solle als Erzieher, Lehrer und Vorbild wirken, um das Bildungsni-

¹¹³ Aus den Statuten des Allerheiligenstiftes ging hervor, dass dem Archidiakon auch die Pfarrstelle von Orlamünde, einer um die 600 Einwohner zählenden Ackerbürgerstadt nahe Jena, zufiel. Allerdings war es üblich, sich durch einen Pfarrvikar vertreten zu lassen (vgl. Lange 2011: 7, vgl. Kaufmann 2016d: 307).

veau zu heben. Er begriff die Laien, die im Gegensatz zu dem geistlichen Stand nicht verkommen seien, als bessere Christen. Luther wiederum zeigte an derartigen Ansätzen keinerlei wirkliches Interesse (vgl. Kaufmann 2012a: 548, 2010a: 94). Joestel beschreibt Karlstadts Gottesdienst als ein Diskussionspodium über das rechte Glaubensverständnis (vgl. Joestel 2005: 41). Darüber hinaus unterband er die Kindertaufe, schaffte die Heiligenverehrung ab und ließ alle Bilder und Skulpturen aus der Kirche entfernen. Beim Abendmahl symbolisierten Brot und Wein für Bodenstein nicht den Leib und das Blut Christi. Vielmehr handelte es sich um ein Gedächtnis an den Opfertod Jesu.¹¹⁴

Die über den Jahreswechsel 1523/24 verfasste Schrift *Von Priestertum und Opfer Christi* griff die Thematik auf. Es erschienen im selben Zeitraum vier weitere Traktate (vgl. Joestel 2005: 40/42). Luther verstand die Vorzensur als geeignetes Instrumentarium, um gegen Abweichler vorzugehen. Karlstadt, der nunmehr seine Abhandlungen in Jena drucken ließ und somit die Zensur umging, wurde erneut von seinem einstigen Kollegen diszipliniert. In einem Schreiben vom 14. Januar 1524 wandte sich jener zudem an den kursächsischen Kanzler Brück (1485-1557), welcher die Landesherrn davon überzeugen sollte, Karlstadts Schriften der Wittenberger Zensur vorzulegen (vgl. Hasse 2015: 142). Roper spricht gar von der Forderung Luthers gegenüber dem Kanzler bezüglich einer Zensur oder der Schließung des Druckereibetriebes (vgl. Roper 2016: 319). An diesem Beispiel wird deutlich, wie Luther insbesondere seine weitreichenden politischen Beziehungen einsetzte, um unliebsame Rivalen auszustechen. Kaufmann verweist allgemeiner auf das Bemühen Luthers, seit 1524, mittels Einbeziehung der kursächsischen Administration, Bodensteins Handeln zu kontrollieren oder zu beenden (vgl. Kaufmann 2016d: 314). Es ging also vorrangig darum, dem unkontrollierten Wirken Karlstadts in Orlamünde, was fernab von Wittenberg lag und sich so der direkten Kontrolle entzog, Einhalt zu gebieten. Es ist davon auszugehen, dass die Wittenberger das Handeln Bodensteins inzwischen als reale Bedrohung für die eigenen reformatorischen Absichten interpretierten. Mittels der politischen Verfügungsgewalt versuchte sich Luther geschickt seines Konkurrenten zu entledigen. Die Obrigkeit diente in diesem Fall als Instrument des Theologen, seine Position als die wahrhaftige durchzusetzen.

Der im Juli 1524 verfasste und primär gegen Müntzer gerichtete *Brief an den Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist* zeigt allerdings eine zweite Strategie Luthers:

„Man lasse die Geister auf einander platzen und treffen. Werden etliche indess verführt, wohlan, so gehts nach rechtem Kriegslauf; wo ein Streit und Schlacht ist, da müssen etliche fallen und wund werden; wer aber redlich ficht, wird gekrönt werden. Wo sie aber mehr thun, denn mit dem Wort fechten, wollen auch brechen und schlagen mit der Faust, da sollen E. F. G. zugreifen, es sein wir oder sie, und stracks das Land verboten,

¹¹⁴ Damit wandte sich Karlstadt gegen die von Luther und der katholischen Kirche vertretene Lehre der Realpräsenz und löste den sogenannten Abendmahlsstreit aus.

und gesagt: Wir wollen gerne leiden und zusehen, dass ihr mit dem Wort fechtet, dass die rechte Lehre bewährt werde; aber die Faust haltet stille, denn das ist unser Ampt; oder hebt euch zum Lande aus. Denn wir, die das Wort Gottes führen, sollen nicht mit der Faust streiten. Es ist ein geistlich Streit, der die Herzen und Seelen dem Teufel abgewinnet, und ist auch also durch Daniel geschrieben, dass der Endchrist soll ohn Hand zurstöret werden“ (WA 15, 219).

Er richtete sich in diesem Brief nicht nur gegen Müntzer, sondern auch gegen dessen Anhänger, die vom selbigen Geist besessen seien. Dazu zählte er auch Karlstadt (vgl. Hasse 2014: 174). Allerdings war er es gerade Karlstadt, der Müntzer eine Absage erteilte und sich entschieden gegen das Vorgehen des Allstedters aussprach (vgl. Joestel 2005: 42).¹¹⁵ Auch kommt es zu einer direkten Bezugnahme auf den „Endchristen“, den der Reformator eindeutig hinter dem Wirken der Widersacher zu erkennen glaubte.

Mit der neuen Taktik erfolgte die Rückkehr zu den eigentlichen theologischen Standpunkten, die in der *Obrigkeitschrift* bereits Erwähnung fanden: „Ketzerie ist ein geistlich Ding“ (vgl. WA 11, 268) und damit auch nur mit dem Wort Gottes zu bekämpfen. Getreu seiner Lehre von den zwei Regimentern verlangte Luther von der Obrigkeit Zurückhaltung und wies diese an, gemäß ihren Pflichten lediglich einzuschreiten, sofern es zu Aufruhr und Tumulten käme. Überraschend erscheint in diesem Zusammenhang die Aussage, durch Verführung Verluste unter den eigenen Anhängern bereitwillig in Kauf nehmen zu wollen. Eine ähnliche Begebenheit trug sich auch bei der Auseinandersetzung mit den „Zwickauer Propheten“ zu. Inwiefern Luther hierbei nach fairen Regeln spielte, steht auf einem anderen Blatt. Schließlich wusste er die Obrigkeit hinter sich und seiner Sache. Kein anderer der in der Thesis behandelten Reformatoren, abgesehen von Zwingli, hatte einen so engen Kontakt zu den politischen Machthabern. Herzog Johann bekannte sich, wie gezeigt, schon vor 1525 zu Luthers reformatorischem Ansinnen.

Im Auftrag eben dieses Herzogs unternahm der Wittenberger Theologe im August 1524 eine Visitationsreise, um die „Schwärmer“ zur Räson zu bringen. Es gab kein geplantes Vorgehen seitens der Obrigkeit, womit die Durchführung ihm selbst überlassen blieb (vgl. Hasse 2014: 175). Während der Reise kam es zu einer Predigt in Jena, die Karlstadt, welcher sich unter den Zuhörern befand, mit Rottenei und dem Teufel in Verbindung brachte. Griff der Augustiner den einstigen Begleiter bisher, wahrscheinlich der Wahrung des inneren Friedens wegen, nicht öffentlich an, so änderte er vor dem Hintergrund der Visitationen das Vorgehen und polemisierte nun öffentlich. „Coram publico“, die neue Devise aus Wittenberg, bestimmte fortan auch den innerreformatorischen Austragungsort über die Deu-

¹¹⁵ In einem Brief an Müntzer vom 19. Juli 1524 heißt es „Ich wundre mich sehr über solche Keckheit und verabscheue sie, bekannte auch öffentlich, daß ich bei diesem Versuch und Verbündnis nichts mit euch gemein haben will [...]“ (Karlstadt 1973 [1524]: 19).

tungshoheit. Der vor der gesamten Gemeinde „Angeklagte“ ersuchte daraufhin das Gespräch mit seinem Ankläger (vgl. WA 15, 334). Am 22. August 1524 fand die berühmte Auseinandersetzung zwischen Karlstadt und Luther im „Schwarzen Bären“ zu Jena, bei der Bodenstein seine Forderung nach „freier Meinungsäußerung“ nochmals bekräftigte, statt. Der Jenaer Prediger und Anhänger Karlstadts, Martin Reinhard, war Zeuge des Gesprächs und veröffentlichte den Inhalt in dem Report *Ein bericht der handlung zwischen Doctor Martino Luthero und Doctor Andeas Bodenstein von Karlstat, zu Jena geschehen*. Im Vorwort verweisen die Autoren der Weimarer Ausgabe darauf, dass es sich um eine glaubwürdige Quelle handele (vgl. WA 15, 327). Das Streitgespräch besteht aus 80 Sprecherbeiträgen. Lediglich die letzten 13 Beiträge stellen keine theologische Auseinandersetzung dar (vgl. Schwitalla 1986: 42). Bodenstein nahm Bezug auf die in Jena gehaltene Predigt, die ihn in einen direkten Zusammenhang zu Müntzer, den „mörderisch geyst zu Alsteet“, stellte und wies mit den Worten „und hab nichts gemein mit dem geyst zu Alstet“ jedwede Schuld von sich (vgl. WA 15, 335f). Darüber hinaus bot sich Karlstadt, unter der Bedingung des freien Geleits, zu einer öffentlichen Disputation in Erfurt oder Wittenberg an (vgl. WA 15, 337). Die Forderung nach freiem Geleit zeigt die Angst Bodensteins vor Repressalien und gibt somit Einblick in seine Beurteilung der Lage. Auch sah er in Luther, der ihn „Hände und Füße band“, den Drahtzieher hinter seiner Isolierung:

„Was das nicht gebunden unnd geschlagenn, do ir alleine wyder mich schreybt, druckt und predigt unnd verschust das mir meine bucher auß der druckerey genommen und ich zuschreyben und predigen verboten wart? Het ich so frey dürffen schreyben und predigen als eben ir, fürwar ir solt es erfarn habenn, was mein geyst außgericht hette“ (WA 15, 337f).

In dem Zitat bestätigt Bodenstein die mannigfaltigen persönlichen Angriffe in Form von Schriften und Predigten Luthers, der nun offen auf Karlstadt zielte. Er dagegen dürfe weder schreiben noch predigen. Nach der Devise „Angriff sei die beste Verteidigung“ holte er zum Gegenschlag aus und attackierte Luther, der sich wahrscheinlich auch in seinem Stolz verletzt sah. Auf die Beschwerde folgte die überraschende Antwort:

„Schreibt wider mich offentlich und nicht heimlich [...]. Da griff Doctor Luther in sein taschen und zog einen golt gulden herauß und gab in dem Karolstat und sprach: nempt hin und greiff mich nur tapffer an, frisch auff mich“ (WA 15, 339f).

Der Reformator forderte Karlstadt nun öffentlich dazu auf, gegen ihn zu schreiben. Mehr noch, er reichte ihm einen Goldgulden.¹¹⁶ Damit setzte er seine Aussage, „die Geister aufeinander platzen zu lassen“, augenscheinlich in die Tat um. Die Unterredung in Jena führte zu einer Rücknahme der Zensur und ermöglichte Bodenstein, seine Tätigkeit ungehindert

¹¹⁶ Dabei handelte es sich um einen Pfand, ohne Zensur und Nachteile für seine Existenz gegen Luther schreiben zu dürfen (vgl. Hasse 2014: 202).

aufzunehmen. Analog den „Zwickauer Propheten“ traf sich Luther zwecks Diskussion auch in diesem Fall mit seinem erklärten Feind. Reinhard veröffentlichte, zum Missfallen des Wittenberger Reformators, die Flugschrift über das Gespräch. Bei Roper heißt es, dieser, der die Episode mit dem Gulden wohl selbst nicht allzu ernst nahm, sorgte dafür, dass der Pfarrer, nachdem er deswegen seine Stelle in Jena verlor, auch in Nürnberg keine Anstellung fand. Eine Bitte um Vergebung lehnte er ab (vgl. Roper 2016: 314). In der Begebenheit kommt sein politischer Einfluss, regional als auch überregional, nochmals deutlich zum Ausdruck.

Luther reiste kurz darauf persönlich nach Orlamünde, da Rat und die Gemeinde einen Brief mit dem Zwecke der Verteidigung Karlstadts (vgl. WA 15, 343), was dessen Popularität unterstreicht, übermittelten. Während der Unterhaltung tauchte Bodenstein, mit der Absicht dem Gespräch beizuwohnen, auf. Im Gegensatz zu der Unterredung in Jena lag dem Wittenberger nichts am disputieren. Er gab mit den Worten „ir seyt meyn feind, und ich hab euch einen gulden darauf gegeben“, dem ehemaligen Freund deutlich zu verstehen, dass dieser unerwünscht sei (vgl. WA 15, 344). Um die Ablehnung einer Unterredung bzw. der bloßen Gegenwart Bodensteins zu untermauern, befahl er dem Kutscher anzuspannen. Nach dieser Androhung, wahrscheinlich um den Fortgang der Gespräche nicht zu gefährden, verließ der inzwischen zur Persona non grata degradierte die Räumlichkeiten (vgl. WA 15, 344). Bei dem nur wenige Tage nach der Unterredung zu Jena stattfindenden Ereignis verweigerte Luther nunmehr jedwede Unterhaltung mit seinem erklärten Widersacher. Die von ihm angesprochene Feindschaft bestand auch schon vor der Aussprache im „Schwarzen Bären“, wovon die Predigt zeugte. Über die Gründe kann nur spekuliert werden. Möglicherweise erschütterten den Theologen Karlstadts reformatorische Erfolge und / oder die unerschütterliche Unterstützung der Gemeinde.

Allerdings erhärtete sich der Verdacht von Bodensteins Nähe zu Müntzer während der Visitationsreise erneut.¹¹⁷ Zudem war der Reformator aus Orlamünde, was die zuvor gebrachte Argumentation stützt, bei der lokalen Bevölkerung wesentlich beliebter als der Wittenberger Theologe selbst (vgl. Markert 2008: 182). Zurück in Wittenberg diffamierte Luther seinen Widersacher und sprach von egoistischen Beweggründen wie Eigennutz und Ruhmsucht. Ferner drängte er die kursächsische Regierung zu einer Ausweisung, heißt es bei Joestel (vgl. Joestel 2005: 43).¹¹⁸ Nach dem Gespräch in Jena und der Unterredung mit

¹¹⁷ Eventuell trug der Brief der Allstedter Gemeinde, mit der Aufforderung sich dem Allstedter Bund anzuschließen, an die Gemeinde Orlamünde, verfasst im Juli 1524, zu Luthers Verdacht bei (vgl. ThMA 2, 286). Allerdings erfolgte die Absage bereits wenige Tage später (vgl. ThMA 2, 292). Auch Bodenstein distanzierte sich, wenngleich ein Briefkontakt zu Müntzer bestand, von dessen Anliegen eines Beitritts zu dem Bund (vgl. ThMA 2, 287).

¹¹⁸ Leider nennt der Autor keine Quellen für seine Aussage. Daher gilt es, diesen Part kritisch zu sehen.

dem Stadtrat von Orlamünde erfolgte am 18. September die Weisung an Bodenstein, Kursachsen zu verlassen (vgl. Plöse / Vogler 1989: 330).¹¹⁹ Die Aufforderung zum öffentlichen Schreiben und das damit verbundene Pfand waren also nur von kurzer Dauer. Letzten Endes entschied nicht das geistliche Regiment, sondern das weltliche über das Schicksal des vermeintlichen Ketzers, wenngleich eine mögliche Beeinflussung seitens des ersteren stattfand.

4.2.2.3 Luthers Intensivierung der Polemik

Mit der Verbannung Bodensteins verlor Luther keinesfalls das Interesse an seinem Widersacher. Bei Roper heißt es, er verfolgte über die Briefe von Bekannten die Wanderschaft des in Unnade gefallenen Geistlichen durch Süddeutschland mit „eiskalter Präzision“ (vgl. Roper 2016: 329). Darin kommt nochmals die von Karlstadt ausgehende Gefahr für die Reformation zum Vorschein. Dieser verbrachte wenige Tage in Straßburg¹²⁰, zog dann weiter nach Zürich und hatte Kontakte zu den hiesigen Täufern. Jedoch konnte er deren Sympathien für Müntzer nicht teilen. Ende Oktober erreichte Bodenstein Basel und veröffentlichte mehrere Schriften, an denen er schon in Orlamünde zu arbeiten begonnen hatte (vgl. Joestel 2000: 49). Als Antwort auf die *Abendmahlsschriften* verfasste Luther Ende 1524 das Traktat *Wider die himmlischen Propheten von Bildern und Sakrament*, welches eine umfangreiche Abrechnung mit Karlstadt darstellte. Bereits auf der ersten Seite legte der Augustiner seine Position, diesmal für die breite Öffentlichkeit bestimmt, unmissverständlich dar:

„Doctor Andreas Carlstad ist von uns abgefallen, dazu unser ergester feynd geworden“
(WA 18, 62).

Karlstadt wurde nun von ihm als vom rechten Glauben Abgefallener und Feind des Evangeliums stilisiert. Damit verschärfte er den Tonfall drastisch. Eine zusätzliche Ebene bringt die Einbeziehung des Lesers. Karlstadt sei von „uns“ abgefallen und „unser“ Feind. Die daraus resultierende Dichotomie suggeriert den Adressaten, auch er sei von dem abtrünnigen Reformator betrogen worden. Schwitalla arbeitet sehr gut heraus, dass Luther in der

¹¹⁹ Karlstadt wandte sich zuvor in einem Brief an Herzog Johann und verwies darauf, dass Luther seine Lehre zu Unrecht als „aufrührerisch“ und „irrig“ bezeichnete. Er wies die Vorwürfe, mit dem „Aufruhr zu Altstedt“ in Verbindung zu stehen, zurück und beklagte, Luther mache ihn bei dem gemeinen Volk und eventuell bei der Obrigkeit „verdächtig“ (vgl. Karlstadt 1989: 331). Der Inhalt dieses Briefes stellt zumindest ein Indiz dar, welches die Aussage Joestels stützt.

¹²⁰ Luther warnte die Straßburger vor den „Abtrünnigen“ und riet ihnen, auf der Hut zu sein (vgl. Mühlpfordt 1983: 327). Auch hier ist der lange Arm des Reformators, der sich bis in das heutige Elsass erstreckte, erkennbar.

umfangreichen Schrift Verben wählt, die Karlstadt sowie dessen theologische Äußerungen vorsätzlich diskreditieren: „lügen“, „lästern“, „erdichten“, „vorgeben“, „träumen“, „geifern“, „toben“, „sich rühmen“, „schmieren“ etc. (vgl. Schwitalla 1986: 47). Ferner warf der Wittenberger Theologe Bodenstein vor, dass es sich bei den Bilderstürmen um gewaltsame Aktion handele, welche die Obrigkeit nicht legitimiere. Daraus leitete er ab, dass Karlstadt den Pöbel heimlich zu Aufruhr anstachele:

„Es hat auch noch eynen feyl [Fehl] mit diesen bildestürmern, das sie selbst on ordnung dreyen fallen, und nicht mit ordentlicher gewalt faren [...] schreyen und hetzen den püffel [Pöbel] und sagen: „Ha haue, reys, beys, schmeysse, brich, stich, stosse, tritt, wirf, schlahe die götzen yns maul [...]. Das heisst Carlstadisch die bilder abgethan, Ja den poffel [Pöbel] toll und töricht machen und heymlich zum aufrur gewenen [gewöhnen]“ (WA 18, 71).

Allerdings kommt Hasse zu der Erkenntnis, dass es in Orlamünde aller Wahrscheinlichkeit nach keinen Bildersturm gegeben habe. Die Gemälde und Skulpturen wurden in einer geordneten Weise entfernt und sind heute noch zum Teil auf der Leuchtenburg bei Kahla zu besichtigen. Selbiges gilt für die Gemeinden Kahla und Neustadt an der Orla (vgl. Hasse 2014: 199f). Auch an den „Wittenberger Unruhen“ trug Karlstadt nur bedingt, analog den anderen Mitwirkenden, Schuld. Es war Bodenstein, der Melanchthon, wie Roper zeigte, mit dem Verweis auf die Gefährdung der öffentlichen Ordnung bei der Einführung der Reformation bremste. Luther übte an dieser Stelle folglich scharfe Polemik, um seinen Gegner, dem „Feind des Evangeliums“, einen Imageschaden zuzufügen. Es lässt sich mit ziemlicher Sicherheit sagen, dass dies nicht der ursprünglichen Intention, den falschen Glauben mit dem Worte bekämpfen zu wollen, entsprach. Auch erfolgte eine Verlagerung der Auseinandersetzung auf die große Bühne der Öffentlichkeit, was die Wortwahl und somit auch den Grad an Polemik sicherlich beeinflusst haben könnte. Auf der anderen Seite kam der Reformator nun zu dem Ergebnis, dass Karlstadt nicht zu Müntzer und seinem Anhang gehöre:

„Darumb hab ich wol gesagt, D. Carlstad ist nicht eyn mörderischer prophet, Er hat aber einen aufrührischen, mordischen, rottlichen geyst bey sich, der wol eraus fure, wenn er raum hette“ (WA 18, 72).

Aus dem Zitat geht hervor, dass Luther in Karlstadt eben gerade keinen „mörderischen Propheten“ sah, der zu Gewalt aufrief, wie dies bei Müntzer der Fall war. Dennoch attestierte Luther seinem ehemaligen Gefährten einen „aufrührerischen“, „mörderischen“ und „rottlichen Geist“. Das Urteil fiel gleichsam vernichtend aus. Bemerkenswert ist, dass er darauf verwies, im Vorfeld schon diese Feststellung öffentlich geäußert zu haben („hab ich wol gesagt“). Die bisher dargelegten Erkenntnisse ziehen dies allerdings stark in Zweifel. Zwar sprach er Bodenstein nun endgültig von diesem Verdacht frei, dennoch unterstellte er ihm gleichzeitig eine ausgeprägte Gewaltbereitschaft, die nur noch nicht zum Ausdruck gekommen sei, weil ihm schlichtweg die Möglichkeit zur Entfaltung fehle. Allerdings bot sich

Karlstadt genau diese Möglichkeit der Entfaltung in dem abgelegenen Orlamünde. Statt Unruhe zu stiften, etablierte der einstige Professor eine neue Form des Gottesdienstes, die nicht auf Gewalt, sondern dem Diskurs innerhalb der Gemeinde basierte.

Luthers Freispruch bezog sich aber nicht auf die geistliche Seite. Hier erfolgte eine systematische Identifikation mit dem Teufel:

„Das ich yhn nu eynen teuffel nenne, soll sich niemand verwundern, Denn an D. Carlstad ligt myr nichts, Ich sehe auff yhn nicht, sondern auff den, der yhn besessen hat und durch yhn redet [...]“ (WA 18, 139).

Wahrscheinlich findet sich in einem religiösen Zeitalter keine schwerwiegendere Anschuldigung, denn die des Paktierens mit dem Teufel. Schwitalla interpretiert die Aussage als Überzeugung Luthers, Karlstadt und andere „Schwärmer“ seien Werkzeuge des Teufels (vgl. Schwitalla 1986: 50). Aufgrund der ausgeprägten Apokalyptik und des sich, wie noch zu zeigen sein wird, immer wiederholenden Motives der „Verteufelung“ im Kampf gegen die „Feinde des Evangeliums“, liegt eine solche Sichtweise durchaus nahe. Die Redewendung „besessen hat“, untermauert mittels des Passus „durch yhn redet“, zeugt von einem Wirken des Satans in bzw. durch Karlstadt. Demnach handelt es sich bei ihm um einen Diener des Teufels. In diesem Kontext ergibt die Formulierung, er sei vom „Glauben abgefallen“ und der „ärgste Feind“, einen über den Grobianismus hinausgehenden Sinngehalt. Weitere Zeugnisse der „Besessenheit“ finden sich in abgeschwächter Form in den Aussagen des „yhn der teuffel reyt“ (WA 18, 147) oder „eins rachgyrigen teuffels“ (WA 18, 194). Darüber hinaus eignet sich die Beschuldigung auch als polemisches Mittel. Schwitalla selbst verweist darauf, dass Luther sämtliche rhetorische Figuren gezielt zur Anklage und Schädigung des Images des Gegners gebrauchte (vgl. Schwitalla 1986: 52). An anderer Stelle ging der Augustiner so weit, eine Parallele zwischen dem Papsttum und Karlstadt zu konstruieren. Demnach sei es der Teufel, der Karlstadt als Instrument benutze, um dem „Bapstum listiglich widder auf zu helfen“ (vgl. WA 18, 191). Bereits zur Sprache kam, der Satan erschuf die „Schwärmer“, da das Papsttum den Protestantismus nicht alleine zu überwinden vermochte (vgl. 4.1.1.3). Vor diesem Hintergrund ergibt die gezogene Verbindung also durchaus Sinn. Innerreformatorsche Streitigkeiten stärken in erster Linie die katholische Kirche. Ferner machte diese Art Unterstellung, so eine mögliche Hoffnung aus Wittenberg, Karlstadt zu einem direkten Verbündeten des Papstes und somit für andere reformatorische Strömungen nicht mehr tragbar.

Roper nimmt bezüglich der Außenwirkung des Zerwürfnisses Stellung. Einerseits folgt der Verweis, Bodenstein sei mit seinen Angriffen „vorsichtig“ sowie „zurückhaltend“, andererseits spricht sie von einem „verheerenden Bild der Reformation“ außerhalb von Wittenberg

(vgl. Roper 2016: 331). Insofern waren die Streitigkeiten nicht nur eine genuine Wittenberger Angelegenheit, sondern durch den, insbesondere über die Flugschriften geförderte, öffentlichen Charakter eine Belastung für das gesamte reformatorische Ansinnen.

Wie so oft in seinen Schriften versäumte der Wittenberger Professor auch in diesem Falle nicht der Obrigkeit, auf der Grundlage der dargestellten Erörterungen, einige praktische Ratschläge zu erteilen:

„Und ist aufs erst meyn unterthenige vermanung und bitte, an alle fursten, Herrn und obrikeyt, wie ich zuvor auch habe wider den Allstetischen geyst geschrieben, Sie wollten mit ernst drob halten, das man den predigern, die nicht mit der stille leren, sondern den pofel an sich zihen, und hynder rücken der oberkeyt mit eygener faust und frevel, bilde stürmen oder kirchen brechen, das land frisch verbiete oder also mit yhnen umgehe, das sie es lassen müssen, Nicht will ich damit dem wort Gottes gewertet haben, sondern den freveln schwermer und rottischen geystern eyn mas und zil yhres mutwillens stecken, wilchs der weltlichen oberkeyt gepürt zu thun, allermeyst aber D. Carlstad mit seyner rotten als der verstockt sich schlecht nicht will lassen weysen und seyne rottrey noch rechtfertiget und vertheydingt dazu“ (WA 18, 86).

Es fällt auf, dass Luther wiederum auf Müntzer zu sprechen kam und damit automatisch Karlstadt in dessen unmittelbare Nähe rückte. Er ersuchte die Fürsten darum, die Prediger, die den Pöbel – erneut die abwertende Bezeichnung, die zwischen den wahren Christen und Irrgläubigen unterscheidet – um sich versammelten, zu disziplinieren oder gar des Landes zu verweisen. Vor diesem Hintergrund rekurrierte er auf die Pflichten der Obrigkeit. Auch verstand es Luther insbesondere Bodenstein, der aufgrund seiner „Verstocktheit“ keine Lehre annehme, nochmals hervorzuheben. Spätestens an der Stelle sprach er sich für eine Ausweisung als geeignetes Instrumentarium aus. Da die Schrift nur wenige Monate nach der Verbannung Karlstadts erschien, lässt sich diese Begebenheit als weiteres Indiz für eine Beteiligung Luthers anführen.

4.2.2.4 Rehabilitation und erneutes Zerwürfnis

In den Wirren des Bauernkrieges gelangte Karlstadt an das Ende seiner Kräfte und wandte sich am 12. Juni 1525 in einem Brief verzweifelt an den einstigen Wegbegleiter mit der Bitte, bei der Obrigkeit die Rückkehr nach Kursachsen zu erwirken. In diesem Zusammenhang versprach er, auf das Predigen zu verzichten und sich jedem Urteil bezüglich seiner Lehre zu fügen. Luther forderte ihn daraufhin auf, sich öffentlich von seinen „Irrtümern“ und den

Bauernaufständen zu distanzieren (vgl. Joestel 2000: 58).¹²¹ Bereits am 24. Juni veröffentlichte dieser seine *Entschuldigung des falschen Namens der auffeur, so im ist mit unrecht aufgelegt*. Luther verfasste das Vorwort und rehabilitierte den „ergesten feynd“:

„So bitt ich nun beyde, herrn und yedermann, weil D. Carlstat sich des auffrürischen namens zu entschuldigen so hoch erfreut, das man yhn lasse dazu komen, auff das Gott nicht weytter und hoher verflucht werde, Dazu unlust und groll des poffels widder die oberkeyt nicht stercker werde [...]“ (WA 18, 438).

Karlstadt musste sich selbst vor Luther und jedermann des Aufruhrs bekennen und somit schuldigsprechen. Die Annahme, dass Luther die Notlage Karlstadts ausnutze, um eine Art von Geständnis zu erzwingen, womit sich dessen Lehre bzw. Wirken verurteilen ließe, liegt denkbar nahe. Warum gewährte der Reformator Karlstadt Schutz? Nach seiner eigenen Argumentation war dieser vom Teufel besessen. Daher erscheint der Schritt der Rehabilitierung eines mit dem Teufel im Bunde stehenden Feindes nicht logisch. Konsequenterweise müsste Luther über dessen unglückliche Situation, ausgelegt als die gerechte Strafe Gottes, hoch erfreut gewesen sein und ferner darin möglicherweise gar ein himmlisches Zeichen erkennen. Möglicherweise war es die Unterwürfigkeit und die dadurch entstehende Asymmetrie, die nun Luther eindeutig in die Machtposition brachte, also über das Schicksal Bodensteins verfügen ließ, die ihn zu einer solchen Entscheidung bewog. Darüber hinaus offenbarte sich die Option der systematischen Überwachung des Widersachers. Insofern konnte sichergestellt werden, dass keine weiteren unliebsamen Schriften entstanden. Eventuell ließe sich im Falle Karlstadts die zu Beginn behandelte Floskel, Luther wolle – mit Gottes Hilfe – dem Teufel Herr werden, erneut aufgreifen. Insofern wäre es denkbar, die Rehabilitierung als einen Sieg über den Satan, dessen Diener nun in einer Art goldenen Käfig hauste, zu deuten.

Aus dem Zitat geht auch hervor, dass mit dem Bekenntnis Bodensteins, vor dem Hintergrund des Bauernkriegs zu verstehen, weitere Aufbegehren des Volkes möglicherweise ausblieben. Die Lage war sowieso schon bis auf das Äußerste angespannt. Eine Fortführung der öffentlichen Streitigkeiten schien dem Reformator zu heikel. In diesem Falle spielten rein praktische Erwägungen sicherlich auch eine Rolle. In der Begründung seines Handelns sprach der Wittenberger von „Treue“ ihm gegenüber, die es nun zu erwidern gelte und den Freunden Bodensteins, die den eigentlichen Grund für die Angriffe darstellten:

„[...] doch weyl er ynn seynem anligen und anfechtungen sich solcher trewe zu myr versihet, mehr auch denn zu seynen freunden, die yhn auff mich gehzt haben, will ich yhn dieselbige trwe bei myr finden lassen, so viel myr muglich ist [...]“ (WA 18, 436).

¹²¹ Darin kommt klar zum Ausdruck, dass Luther nun tatsächlich zwischen Karlstadt und Müntzer differenzierte.

Der Anschein obliegt, Luther suchte hier nach Floskeln um eine Rehabilitierung einigermaßen glaubhaft verkaufen zu können. Ein vom Teufel „Besessener“, wie er mehrfach betonte, und wahrscheinlich auch selbst glaubte, kommt nicht von selbst einfach so zur Vernunft und wird Herr der Lage. Der kleine Zusatz „so viel mir möglich ist“ zeigt schon die moralischen Grenzen des Wirkens auf. Luther selbst hatte nämlich weiterhin keine sonderlich hohe Meinung, was er den Leser auch wissen ließ, von Karlstadt:

„Wie wol aber Docor Carlstad meyn hochster feynd ist der Iere halber [...]“ (WA 18, 436).

Bodenstein blieb also als „Feind des Evangeliums“ erhalten. Allerdings auch hier ein Zusatz: „der Lehre halber“. Dieser Zusatz wirkt nun etwas entschärfend. Es scheint keine totale Feindschaft zu sein, wie es eigentlich bei einem mit dem Satan Paktierenden zu erwarten wäre, sondern eine auf akademischer Ebene bestehende, selbst wenn das Attribut „höchste“ nochmals eine Klassifizierung der Intensität liefert. Von der Art an Feindschaften hatte der Professor bekanntlich gar viele. Diese neue Haltung entspricht wiederum der Devise, Ketzerei mit dem geistlichen Schwerte bekämpfen zu wollen bzw. die Geister aufeinander „platzen“ zu lassen.

Ende Juni kehrte der „Dissident“ mit seiner Familie inkognito, ohne das Wissen des Fürsten, nach Wittenberg zurück und wohnte in Luthers Haus.¹²² Luther verlangte für weitere Unterstützung, dass Bodenstein sich von seiner Abendmahlslehre distanzieren. Dies geschah allerdings nur zum Teil. Daraufhin holte er am 12. September die kurfürstliche Genehmigung, die den Verbleib des Asylsuchenden legitimierte, ein. Die Familie Bodenstein lebte fortan isoliert und unter ständiger Kontrolle. Aufgrund der Zusicherung der Straffreiheit für die freie Äußerung der religiösen Meinung durch den kursächsischen Kanzler Georg Brück, vertrat Karlstadt seine Version des Abendmahls erneut. Dass die Beaufsichtigung Bodensteins funktionierte, legt der Fakt nahe, dass Luther einen an Kaspar von Schwenkfeld (1490-1561) gerichteten Brief, in dem sich Karlstadt über die Überwachung beklagte und Luthers Schrift *Vom Abendmahl Christi: Bekenntnis* angriff, erhielt (vgl. Joestel 2000: 60ff). In einem Brief an den Straßburger Gerbel (1485-1560) offenbarte Luther seine Meinung:

„Carolstadius vipera in sinu nostro solus mutit quidem, sed prodire non audet: utinam ipsum tui phanatici socium apud se haberent, et nos eo liberi essemus“ (WA Br 4, 508).¹²³

¹²² Nun übergibt der Theologieprofessor bei seiner Entscheidung selbst die Obrigkeit und beherbergt einen Ausgewiesenen. Ein solches Verhalten, bei seiner Gegnerschaft festgestellt, fiel wahrscheinlich unter die Kategorie „Aufruhr“ / „Konspiration“, da eine Gefährdung der öffentlichen Ordnung stattfindet.

¹²³ Karlstadt, die Natter an unserm Busen, muckst zwar, aber wagt nicht offen hervorzutreten. Das doch eure Fanatiker ihn als Kameraden bei sich hätten und wir ihn los wären.

Diesem Wunsch kam Karlstadt, der keine Zukunft in Kursachsen sah, nach und bat den Kurfürsten offiziell um den Abschied. Anfang 1529 verließ er, auf selbigen Weg wie er schon gekommen war, heimlich das kursächsische Territorium. Zwingli holte ihn 1530 an das Zürcher Großmünster. Vier Jahre später folgte er dem Ruf der Baseler, die brach liegende Universität wieder zu beleben und wurde 1535 zum Professor ernannt. 1541 erlag er der Pest (vgl. Markert 2008: 183f). Die Lutheraner brachten die Geschichte in Umlauf, der Teufel habe ihn geholt und nicht die Pest, wie von der Familie behauptet. Der schnellen Verbreitung der Posse geschuldet, oblag der Anschein, betont Roper, Luther gewann nach vielen Jahren den Streit gegen seinen einstigen Weggefährten doch noch (vgl. Roper 2016: 514f).

4.2.2.5 Anwendung der Idealtypen

Es konnte gezeigt werden, dass zwischen den beiden Reformatoren Widersprüchlichkeiten bestanden, deren Ausprägungen im zeitlichen Verlauf stark an Intensität gewannen. Damit gab es zwischen Luther und Karlstadt wesentlich mehr als nur machtpolitische Motive, wenngleich diese sicherlich auch eine nicht zu unterschätzende Rolle spielten. Die Angriffe auf Karlstadt sind zu Beginn vergleichsweise harmlos. Dies lässt sich u.a. mit den noch nicht überwiegenden Differenzen, die vorwiegend mit dem Wirken in Orlamünde entstanden, begründen. Ferner hatte Luther während der „Wittenberger Unruhen“, gleich wenn er sich zu Beginn als Einziger dem Willen der Obrigkeit beugte, noch nicht deren bedingungslose Unterstützung bezüglich der Umsetzung seiner Version einer Reformation. Bodenstein fiel im Zuge der Unruhen die unliebsame Rolle des Sündenbocks, wie er selbst konstatierte, zu. Demzufolge spielten pragmatische Überlegungen bei der Ausgrenzung sicherlich auch eine gewisse Rolle.

Die Aufforderung, Karlstadt solle gegen ihn schreiben, ist nur bedingt als ein Handeln im Sinne von „Dulden“ auslegbar. Der damit verbundene symbolische Gulden, Luthers Faustpfand, entpuppte sich für den Professor als Verhängnis. Kaum einen Monat später musste dieser Kursachsen verlassen. Die Geste Karlstadt „Asyl“ zu gewähren, war ebenfalls kein Akt der des „Duldens“ in dem hier verwendeten Verständnis. Maximal handelte es sich dabei um christliche Nächstenliebe. Zudem konnte der Augustiner einen unliebsamen und verhältnismäßig erfolgreichen Konkurrenten mundtot machen. Das geforderte öffentliche Bekenntnis sowie die ständige Überwachung untermauern dieses Argument nochmals.

Dem Handlungsbegriff „Dulden“ stehen die Begrifflichkeiten „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“ und „Unterdrücken“ gegenüber. Luther polemisierte heftig gegen Karlstadt und

dessen Lehre. Er denunzierte ihn als „falschen Propheten“, vom „Teufel besessen“, „Rottegeist“ und „üblen Verführer des Volkes“. Es spricht viel dafür, in Luthers Aktionen ein dem Handlungstypus „(kompromissloses) Festhalten“ entsprechendes Verhalten zu sehen, beklagte er sich doch darüber, dass Karlstadt sich angesichts seiner „Verstocktheit“ nicht in der rechten Lehre unterweisen lasse (vgl. WA 18, 86). Damit sah sich der Reformator ganz klar in dem Besitz eines absolut gewissen, indiskutabel gültigen und verbal definierten Fundaments, das auf eine unzweifelhafte Autorität zurückgeführt werden konnte. Bilderstürme und die Aufwieglung der Menschen in Orlamünde sind zwei wesentliche Anschuldigungen, die sich nicht beweisen lassen. Die besondere Schwere dieser Vorwürfe lag darin, dass derartige Vergehen, gemäß der Zwei-Schwerer-Lehre, von der weltlichen Obrigkeit zu ahnden waren. Somit spielte der Wittenberger Theologe seinen Gegner geschickt aus. Der Handlungsbegriff „Unterdrücken feindlicher Ideen“ zeichnet sich insbesondere durch eine Dialog- und Kompromissunfähigkeit aus, bei der Andersdenkende als Feinde gelten, die, unter Einsatz aller Mittel, bekämpft werden müssen. Luther bezeichnete Bodenstein ganz in diesem Sinne als vom „wahren Glauben Abgefallenen“ und „ärgsten Feind“.¹²⁴ Der Kampf erfolgte sowohl auf rhetorischer Ebene als auch durch das landesherrlich legitimierte Verbot der Flugschriften seines Widersachers. Im Übrigen lag die Grenze der Zensur für Luther genau dort, wo es um das Wort Gottes ging. *Bibel* und biblische Wahrheit durften keiner Bücherzensur unterliegen. Diesen Grundsatz legte Luther für sich im Folgenden so aus, dass er legitimiert sei, gegen andere Autoren zu schreiben, welche die Wahrheit des Evangeliums in Frage stellten. Bei Fragen bezüglich der göttlichen Wahrheit stand er also über jeder Zensur (vgl. Hasse 2015: 144). An dieser Stelle kommt der ausgeprägte Dogmatismus klar und deutlich zum Vorschein. Ebenfalls die allgemeinen Absichten, mittels der politischen Einflussnahme Bodensteins Wirken zu kontrollieren, seien hier genannt. Die nach der Rückkehr stattfindende Überwachung sowie der vorausgehende öffentliche Widerruf stellten weitere Maßnahmen dar. Eventuelle Verstrickungen bezüglich der Ausweisung aus Kursachsen wären gleichsam im Sinne eines „Unterdrückens“ zu begreifen. Jedenfalls wurden Indizien dargelegt, die auf eine Beteiligung Luthers hindeuten. Insbesondere die Entlassung Reinhards, nach dessen Veröffentlichung einer Flugschrift, spiegelte den durchaus vorhandenen politischen Einfluss des Reformators wider. Auch die wenige Monate nach Bodensteins Verbannung publizierte Forderung, Aufrührer des Landes zu verweisen, erhärtet den Verdacht. Ferner liegt eine Dialog- und Kompromissunfähigkeit vor. Die Unterredung im „Schwarzen Bären“ zeugte zwar von einer anfänglichen Dialog- aber

¹²⁴ Die Floskel lässt sich auch noch in einem anderen Sinne interpretieren. Karlstadt verfasste zwischen 1520 und 1525 etwa 90 Schriften. Damit war er nach Luther der produktivste und am meisten aufgelegte Flugschriftenautor (vgl. Looß 2001: 127). Dieser sah in ihm und seiner Lehre möglicherweise ein großes Gefahrenpotential für seine Reformation, weshalb er so entschieden gegen den „Aufrührer“ polemisierte.

keiner Kompromissbereitschaft. Wenige Tage später verweigerte Luther das Gespräch mit dem Widersacher jedoch gänzlich. Es folgten fortan wüste Anschuldigungen in den Schriften. Bodenstein, der vergleichsweise wenig Polemik übte und sachlich, wie Roper zeigte, argumentierte, hatte den Wittenberger Hasstiraden nichts Vergleichbares entgegenzusetzen. Dieser Sachverhalt stellt zudem ein Indiz für die herausragende Stellung des Grobianismus bei Luther dar.

Karlstadt war gezwungen, im Zuge seiner Theologie Kursachsen zweimal zu verlassen. Im Verhältnis zu den „Zwickauer Propheten“ spielte die Obrigkeit nun eine zentrale Rolle in der Strategie Luthers. Zwar gibt es keinerlei Anhaltspunkt, dass neben den dargelegten Repressalien die Forderung nach der Anwendung von Gewalt erging, obwohl der Reformator in Karlstadt, im Unterschied zu den Zwickauern, einen Aufrührer sah. Weiterhin gewinnt das Motiv der Identifikation des Widersachers mit dem Teufel in beträchtlichem Maße an Intensität. Verallgemeinert lässt sich sagen, dass eine erhebliche Steigerung der Gangart im Vergleich zu der Handhabung der „Zwickauer Propheten“, den „rauchenden Feuerstummeln“, stattfand. Rückblickend bereute der Augustiner, dass sein an Radikalität gewinnen-des Handeln gegenüber dem einstigen Gefährten deutlich zu milde ausfiel:

„Hette man den Müntzer und Carlstat und yhre gesellen nicht so lassen schleichen und kriechen [...] so were alles das grosse ungluck wol verblieben“ (WA 31 I, 210).

Eindeutig sprach er sich nachträglich, fast schon mit Bedauern des leichten Umgangs wegen, für eine härtere Handhabe gegenüber den Aufrührern aus. Dabei fand bemerkenswerterweise keinerlei Differenzierung hinsichtlich der Einzelschicksale, die alle unter dem gleichen „Label“ abgestempelt zu sein schienen, statt. Demzufolge lag wahrscheinlich keine individuelle Form, sondern eine Art des systemischen Kampfes gegen Abweichler vor.

Insbesondere unter der Berücksichtigung der Handlungen des Schreibverbotes, von dem Luther sich selbst ausnahm, der Polemik und Hetze sowie der umfangreichen Überwachung Karlstadts, der eben gerade nicht die von ihm als dogmatisch begriffenen Anschauungen teilte, liegt ein dem Idealtypus „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“ entsprechendes Verhalten vor. Der Reformator nutzte geschickt seine Verbindungen, um einen Widersacher auszustechen. Der Handlungstyp „Unterdrücken feindlicher Ideen“ sollte in Bezug auf das Verhältnis zu Karlstadt, wenngleich eine stetige Intensivierung der Auseinandersetzung festzustellen ist, aber nur mit äußerster Vorsicht den Weg in die Mündel finden. Zwar sah Luther den einstigen Gefährten als „Feind des Evangeliums“, der sich dadurch zweifelsfrei allerlei Schikane ausgesetzt sah, dennoch waren die Reaktionen, hinsichtlich der mit dem Idealtypus einhergehenden Legitimation aller erdenklichen Mittel, nicht zu drastischer Natur. Es erscheint daher sinnvoll, spätestens mit den bei der Umsiedelung

nach Orlamünde auftretenden Repressalien, von einer tendenziellen Ausprägung zu sprechen. Ein dem Handlungstypus „Unterdrücken“ entsprechendes Verhalten kommt insofern rückblickend darin zum Ausdruck, dieses „milde“ Vorgehen bereut zu haben.

4.2.3 Thomas Müntzer: Mit dem Schwert gegen das Schwert



Abbildung 9: Thomas Müntzer, Kupferstich von Christoph van Sichem, 1608
Entnommen aus: Ökumenisches Heiligenlexikon
Quelle https://www.heiligenlexikon.de/BiographienT/Thomas_Muentzer.html,
28.02.2016.

4.2.3.1 Vom Freund zum Feind

Es gibt keine gesicherten Erkenntnisse über die Kindheit Thomas Müntzers. Nicht einmal das Geburtsjahr lässt sich eindeutig festlegen. Der überwiegende Teil der wissenschaftlichen Literatur datiert seine Geburt auf das Jahr 1489. Lediglich der Geburtsort Stollberg gilt als gewiss. Auch lassen sich wenige Aussagen über das Erscheinungsbild des Predigers treffen, heißt es bei Zitelmann (vgl. Zitelmann 1994: 11). Abbildung 9 zeigt die älteste überlieferte Darstellung des Reformators aus dem frühen 17. Jahrhundert.

Das Leben des Thomas Müntzer prägte eine ständige Wanderschaft. Er studierte ab 1506 die freien Künste in Leipzig und sechs Jahre später Theologie an der Universität in Frankfurt an der Oder. 1513 erfolgte die Priesterweihe (vgl. Strerath-Bolz 2014: 21ff). Kaufmann spricht von einem wahrscheinlichen Studienaufenthalt an der Wittenberger Universität zwischen 1517 und 1519 sowie einer intensiven humanistischen Prägung und Kenntnissen der mystischen Literatur des Mittelalters (vgl. Kaufmann 1998: 64). In diesem Zeitraum, so heißt es bei Goertz, gab es eine Zusammenkunft mit Luther. Melanchthon und insbesondere Karlstadt vermittelten Müntzer weitere wichtige humanistische und mystische Einsichten (vgl. Goertz 2015: 42ff). Die Zeit der praktischen Umsetzung der Reformation, wenngleich viel wegweisendes Gedankengut in diesem Zeitraum entstand, war während Müntzers Aufenthalt in Wittenberg aber noch nicht gekommen.

Das Verhältnis zwischen Luther und ihm zeigte gewisse Ähnlichkeiten mit dem zu Karlstadt auf. Zwar wäre es übertrieben, wie bei Karlstadt von einer Freundschaft zu sprechen, dennoch zollte man sich gegenseitig Respekt. 1519 war es Luther, der Müntzer in Jüterbog gegen die Anschuldigungen der Franziskaner verteidigte und ihn von jedweder Schuld freisprach (vgl. ThMA 3, 54). Der Augustiner bekannte zwar, nicht zu wissen, was genau Müntzer gepredigt habe. Dennoch schien ihn diese Tatsache wenig davon abzuhalten, dessen Widersacher als „Ehrabschneider“ und „Tatsachenverdrehler“ zu titulieren (vgl. ThMA 3, 54). Eindeutig zählte Luther den späteren Widersacher zu seiner Gefolgschaft. Das eigentliche Feindbild stellten die Katholiken dar. Ein Jahr später verortete er in einem Brief an Heinrich von Büнау Müntzer zu denjenigen, die „das Wort der Gnade studieren wollen“ (vgl. WA Br 2, 109). Es soll Luther selbst gewesen sein, der Müntzer als kämpferischen und nicht vom Humanismus gehemmten Prediger, nach seiner Auseinandersetzung mit den Franziskanern in Jüterbog, dem Zwickauer Rat empfahl (vgl. Goertz 2015: 56). Zu dieser Zeit, betont Brakelmann, verstand sich Müntzer noch immer als Mitstreiter der frühen lutherischen Reformationsbewegung (vgl. Brakelmann 2016: 20). In einem Brief vom Juli 1520 an Luther kommt sein Zuspruch sehr gut zur Geltung. So heißt es in dem letzten Satz etwa auf den Wittenberger bezogen: „[...] Du Vorbild und Leuchte der Freunde Gottes!“. Unterschrieben hat der Bewunderer nicht etwa nur mit seinem Namen, sondern auch dem ebenfalls an den

Professor gerichteten Zusatz, „den Du gezeugt hast durch das Evangelium“ (vgl. ThMA 2, 55), was die starke Verbundenheit mit Luther und dessen Lehre nochmals ausdrückte.¹²⁵

In Zwickau versammelte Müntzer, neben den Tuchknappen, eine heterogene Anhängerschaft um sich (vgl. Brakelmann 2016: 21), was auf die Fähigkeiten des Predigers hindeutet. Nachdem Müntzer Zwickau 1521, als der Streit um die Obrigkeits- oder Volkskirche in Tumulten eskalierte, auf Geheiß des Rates die Stadt verlassen musste, reiste er in Begleitung Stübners nach Prag, wo er begann sein eigenes theologisches Programm zu entwickeln (vgl. Zitelmann 1994: 58f).¹²⁶

Die Prager sahen zu Beginn in Müntzer einen Gefolgsmann Luthers und somit einen Vertreter des Wittenberger Zweigs der Reformation, was ihn mehrheitsfähig machte. Schnell erkannte man aber die Radikalität und antiklerikale Polemik des Predigers. Spätestens mit der Niederschrift seiner Gedanken in dem *Prager Manifest* wurde eine Trennung von den Wittenbergern sichtbar. Strerath-Bolz nennt Mystik und Spiritualismus in Verbindung mit extremer Kirchenkritik als die zentralen Schlagworte (vgl. Strerath-Bolz 2014: 43f). Er plädierte dafür, einen „redenden Gott“ anzusprechen. Die etablierten kirchlichen Autoritäten standen dem Vorhaben allerdings im Wege. Auf diesem Grundsatz aufbauend, teilte der Prediger die Menschen in Auserwählte und Gottlose ein. Letztere galt es zu vernichten (vgl. Goertz 1978: 35). Lohse kommt zu dem Ergebnis, dass im *Prager Manifest* bereits alle revolutionären Ideen, abgesehen von dem Aufruf zur Revolution selbst, vorkamen (vgl. Lohse 1988: 106). Eine erste gegen Wittenberg gerichtete Botschaft kommt insbesondere in der Unterschrift „Thomas Muntzer will keynen stümmen, sundern eynen redenden Got anbethen.“ (vgl. MSB, 505) zum Ausdruck. Er forderte, das Wort direkt aus dem Mund Gottes zu vernehmen, denn die *Bibel* sei nur ein „todt ding“ (vgl. MSB, 501). Eine solche Aussage stellte eine direkte Kritik an Luthers zentralem Prinzip von „sola scriptura“ dar. Die Antwort der Böhmer war eindeutig: Der Prediger musste die Stadt verlassen. Müntzer wanderte daraufhin viele Monate, in der Hoffnung eine neue Anstellung zu finden, durch Sachsen und Thüringen.

In einem Brief an Melanchthon, verfasst im März 1522, grenzte sich Müntzer nun auch persönlich von Teilen der lutherischen Theologie, wenngleich Übereinstimmungen blieben, ab. Er kritisierte abermals den Grundsatz „sola scriptura“, also den stummen Gott des Re-

¹²⁵ Müntzer erhoffte sich von Luther Beistand bei Streitigkeiten in Zwickau, was den etwas, modern ausgedrückt, blumigen Stil sicherlich zum Teil erklärt. Dennoch lag ebenso eine Art von Treuebekenntnis in der Tatsache begründet, dass Luther als Ansprechpartner fungierte.

¹²⁶ Ein Teil von Müntzers Anhängern geriet nach dessen Entlassung in Aufregung, was zu einer Art „Versammlung“ führte. Die Annalen der Stadt Zwickau sprechen dagegen von Aufruhr. Die Reaktion des Rates bestand, mit dem Vorwurf der Meuterei begründet, in der Festnahme von 55 Tuchknappen (vgl. ThMA 3, 93). Allerdings ließen sich keinerlei Delikte nachweisen, was zu einem Freispruch führte (vgl. Bräuer / Vogler 2016: 118). Von öffentlichem Aufruhr kann demnach nicht die Rede sein.

formators, und setzte seinen sprechenden Gott entgegen. Auch kam er auf die Auserwählten zu sprechen. Ferner fand eine Auseinandersetzung mit der Ehetheologie, gefolgt von einer Warnung, sich mit der Obrigkeit einzulassen, statt (vgl. vgl. ThMA 2, 131ff, Zitelmann 1994: 76ff). Goertz sieht in dem Brief keinen offenen Bruch mit den Wittenbergern, sondern einen Versuch Unterredungen aufzunehmen (vgl. Goertz 2015: 104). Angesichts des freundlichen Tones fernab jedweder Polemik sowie der Identifizierung des gemeinsamen Feindes, dem Papsttum (vgl. ThMA 2, 131), gilt es seiner These zuzustimmen. Zudem stützt der private Charakter des Briefes nochmals die Ansicht. Es ließe sich nun mutmaßen, dass der Reformator in Melanchthon einen geeigneteren Ansprechpartner denn in Luther sah. Aufgrund seiner Besonnenheit sowie der diplomatischen Art schien der Wegbegleiter Luthers tatsächlich die bessere Adresse für eine Vermittlung zu sein. Ein weiterer theologischer Bruch zeichnete sich zwischen den Lagern dahingehend ab, als dass auch Müntzer, wie die Episode mit den Zwickauern zeigte, ein entschiedener Gegner der Kindertaufe war, die er als leere, mit dem Ziel der Verdrängung des Heiligen Geistes aus der Kirche gerichtete Zeremonie betrachtete (vgl. Stayer 1994: 160f). Bisweilen äußerten die Wittenberger allerdings noch keine direkte Kritik daran.

In Nordhausen fiel der Prediger beinahe einem Mordanschlag zum Opfer. Er sah in Luther den Drahtzieher. Diese Anschuldigung hatte keinerlei Fundament, zeigte aber deutlich das zerrüttete Verhältnis zwischen beiden Reformatoren (vgl. Zitelmann 1994: 81). Aber auch Luthers Einstellung zu Müntzer veränderte sich. In einem Brief vom 15. Mai 1522 an Spalatin sprach er davon, dass Müntzer und die Seinigen in Zwickau Ungeheuer gesät hätten (vgl. WA Br 2, 515).¹²⁷ Damit liegt klar ein Indiz vor, dass er den radikalen Kurs seines einstigen Schützlings wahrnahm und verurteilte.

4.2.3.2 Der Satan zu Allstedt

Nach seiner Verbannung aus Erfurt, Nordhausen und Glauchau, was zeigt, dass seine Theologie nicht mehrheitsfähig war, fand Müntzer 1523 in Allstedt eine Anstellung als Pfarrer. Im Gegensatz zu seinen vorherigen Wirkungsstätten erfuhr der Prediger hier von der Bevölkerung große Unterstützung. In einem Brief an den Landesherren erläuterte er die von ihm an dem Gottesdienst vorgenommenen Neuerungen. Darüber hinaus folgte nun erstmals eine direkte Kritik der Obrigkeit, hervorgegangen aus einem Konflikt mit dem Grafen von

¹²⁷ Die Rede ist von „monstra plantaverat“.

Mansfeld, der seinen Untertanen die Teilnahme an dem reformierten Allstedter Gottesdienst verbot.¹²⁸ Sollte die Obrigkeit den Lauf des Evangeliums aufhalten, so heißt es bei Müntzer, gehe das Schwert in die Hände des Volkes über. Mit einer Intensivierung der Streitigkeiten unterschied er schließlich zwischen zwei Formen von Obrigkeiten: „christliche Regenten“ sowie „gottlose Tyrannen“ (vgl. Goertz 2015: 122, Vogler 2008: 228). Dabei handelte es sich um eine offene Drohung, die aber erstaunlicherweise keinerlei weitere Konsequenzen nach sich zog. In der Äußerung lag darüber hinaus eine klare Absage an Luthers Obrigkeitsverständnis, im Speziellen die unbedingte Gehorsamspflicht, vor. Sicherlich ließe sich auf das in der *Obrigkeitschrift* angeführte Widerstandsrecht verweisen. Allerdings handelte es sich dabei um einen Widerstand rein passiver Natur, was dem Volk jedwede Form von gewaltsamen Aktionen untersagte.

Einen weiteren Brief schrieb Müntzer im Juli 1523 an Luther. Darin warnte er ihn u.a. vor den Lügen über seine Person. Auch die Auserwählten, als fester Bestandteil seiner Theologie, kamen zur Sprache. Für die Beziehung zu Luther kommt der Aussage „und laß die alte Liebe wieder neu werden“ eine besondere Relevanz zu (vgl. ThMA 2, 171). Einerseits zeugt die Aussage von den Konflikten, andererseits von dem Willen, die einstige Freundschaft, trotz bestehender theologischer Differenzen, wieder aufleben zu lassen. Auf das zerrüttete Verhältnis verweist auch die schlichte, ohne irgendwelche Bekundungen wie im ersten Brief auskommende Unterschrift „Thomas Müntzer, Pfarrer zu Allstedt“. Zu diesem Zeitpunkt schien, zumindest bei Müntzer, noch Hoffnung auf eine Aussöhnung zwischen beiden Lagern bestanden zu haben.

In Wittenberg nahmen die Reformatoren das Wirken Müntzers in Allstedt zur Kenntnis. Aus einem Brief Luthers an Spalatin, verfasst am 3. August 1523, ging eine Warnung hervor:

„Als der Schosser von Allstedt bei mir war, habe ich ihn aufgefordert, den Geist des Propheten Thomas von sich fernzuhalten. [...] Ich kann diesen Geist, wer auch immer er sei, ganz und gar nicht ertragen. Er lobt meine Ideen (wie Thomas selbst schreibt) und verurteilt sie dennoch [...] Sodann äußert er sich mit so unpassenden und außerhalb der Schrift ungebräuchlichen Wörtern und Formulierungen, daß man ihn für geistesgestört oder betrunken hält. Er flieht vor uns und will keine Zusammenkunft [...] Deshalb habe ich den Schosser gebeten, er möchte den Menschen drängen, über seine Lehre mit uns zu sprechen [...]“ (ThMA 3, 123f).

Er äußert hier unmissverständlich, dass die Allstedter sich von Müntzer, inzwischen mit dem Zusatz Prophet versehen, und seiner falschen Lehre fernhalten sollten. Die Absage an das Prinzip „sola scriptura“, begründet mit der Hinwendung zu dem „sprechenden Gott“, zog Luther in den Dreck. Er hielt ihn schlichtweg für „geistesgestört“ oder „betrunken“, was nicht nur die Person, sondern auch die von ihr ausgehende Theologie beschreibt. Neben

¹²⁸ Peters spricht von einer großen Attraktivität der Allstedter Reformation für das katholische Umland, woraus Konflikte erwuchsen (vgl. Peters 2017b: 171).

den Anschuldigungen erging aber auch der Aufruf zum Diskurs. Eine Zusammenkunft, so jedenfalls suggeriert der Brief, war zu diesem Zeitpunkt ausdrücklich gewünscht. Allerdings, so zumindest die Darstellung des Augustiners, lehnte der Allstedter theologische Unterredungen ab. Demgegenüber schrieb dieser wiederum in seinem Brief an Luther, er wolle die einstige Liebe erneut beleben. In dieser Aussage kann durchaus der Wille, gab es doch noch einige Gemeinsamkeiten zwischen den Reformatoren, zur Disputation hineininterpretiert werden. Der auf die Lobpreisung von Luthers Ideen bezogene Einschub „wie Thomas selbst schreibt“, ließe sich ebenfalls auf den knapp einen Monat zuvor verfassten Brief des Selbigen beziehen. Der an Spalatin gerichtete Brief zeigt deutlich, dass dem Reformator nicht der Sinn nach einer Aussöhnung stand. Er begann nun stattdessen damit, das direkte Umfeld Müntzers vor dessen, seiner Meinung nach, gefährlicher Theologie zu warnen. Die Stellung der Obrigkeit änderte sich mit dem Sturm auf die Mallerbacher Kapelle im März 1524, welche die Anhänger des Predigers niederbrannten. Autoren wie Elliger sprechen in diesem Zusammenhang nicht von blindem Eifer, sondern einem wohlgeplanten antiklerikalen Akt (vgl. Goertz 2015: 135).¹²⁹ Luther erfuhr von dem Vorfall und äußerte sich in einem Brief an Johannes Briessmann (1488-1549). Er sprach von Propheten und Sekten, die mit Waffen und Gewalt ihre Meinung verträten (vgl. WA Br 3, 315). Es kam aber zu keiner weiteren Stellungnahme seinerseits. Bisweilen schien der erklärte und weit schlimmere Gegner Karlstadt zu sein. Im Juni dagegen wandte sich der Professor mit der Forderung, Müntzer, nun der „Satan zu Allstedt“, in Wittenberg zu verhören, direkt an den Kurprinzen Johann Friedrich (vgl. WA Br 3, 307f). Der Prophet wurde zum Satan und die Disputation zu einem Verhör. Sowohl die Rhetorik als auch die Wahl der Mittel nahmen an Intensität zu.¹³⁰

Es war wohl dieser Übergriff, der Mitregent Herzog Johann dazu bewegte, selbst nach Allstedt zu reisen und sich ein Bild von der Lage vor Ort zu verschaffen. Am 13. Juli 1524 hielt Müntzer auf dem Schloss vor der Obrigkeit die bekannte *Fürstenpredigt*. Thematisch legte er eine neue Version der Danielschen Geschichtsvision dar (vgl. Goertz 2002: 5). Dabei handelte es sich um den letzten Versuch, die Ernestiner für sein reformatorisches Anliegen zu gewinnen. Er schilderte die Erde als das Reich Satans und offenbarte den Zuhörern ein apokalyptisches Szenario (vgl. Wenz 1997: 365). In diesem Kontext bezeichnete Müntzer

¹²⁹ Blinder Eifer wiederum kann sich auch in einem durchdachten Plan kanalisieren und darin zum Ausdruck kommen. In diesem Zusammenhang ließe sich ersteres als ein dem Handlungstypus „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“ und letzteres als ein dem Handlungstypus „Unterdrücken von feindlichen Ideen“ entsprechendes Verhalten bezeichnen. Nach Meinung des Verfassers gibt es keinen Gegensatz beider Begrifflichkeiten. Im Gegenteil, sie bauen, nach dem hier zugrundeliegenden Verständnis, aufeinander auf.

¹³⁰ Ein Verhör in Wittenberg fand nicht statt. Allerdings musste Müntzer in Weimar vor dem Herzog und dessen Räten Rede und Antwort stehen (vgl. ThMA 3, 151ff).

sich und die Seinigen als von Gott „Auserwählte“ (vgl. MSB, 259).¹³¹ Luther, titulierte als „Bruder Mastschwein“ und „Bruder Sanftleben“, gehörte freilich nicht zu der Gruppe von Auserwählten (vgl. MSB, 254), da er die göttliche Offenbarung nicht erkenne. Die Etablierung eines Reich Gottes bedingte einen Umbruch im Inneren sowie einen politisch-sozialen Umbruch im Äußeren (vgl. Goetz 2002: 6). Goertz kommt zu dem Ergebnis, dass er sich selbst als von Gott auserwählten Propheten, der die Ankunft Christus vorbereiten sollte, ansah (vgl. Goertz 2015: 145). Vor dem apokalyptischen Hintergrund forderte der Prediger eine radikale Säuberung der christlichen Kirche. Es gelte, das „Unkraut“ aus dem „Weingarten Gottes“ zu entfernen (vgl. MSB, 261). Diese Aufgabe sprach er den Fürsten zu. Wo jene allerdings nicht handelten, verlören sie das Schwert (vgl. MSB, 261). Diejenigen, welche sich den Auserwählten entgegenstellten, ob Fürst oder Bauer, galt es zu töten:

„Dum lasset die Übeltäter nicht länger leben, die uns von Gott abwenden [...], denn ein gottloser Mensch hat kein Recht zu leben, wenn er die Frommen hindert“ (MSB, 259f).

Die Aussage läuft auf das simple Schema „Sei für mich und leb bzw. gegen mich und stirb!“ hinaus. Im Gegensatz zu Luther bediente sich Müntzers Theologie nicht nur des Wortes. Seiner Auffassung nach bedurfte es der Gewalt, um ein Reich Gottes auf Erden etablieren zu können. Auch die Signatur seiner Briefe, gelegentlich „Knecht Gottes wider die Gottlosen“, „Verstörer der Ungläubigen“, „Gottes unverdrossener Landsknecht“, „servus electorum Dei“ (Knecht der Auserwählten Gottes) oder „filius excussionis coram impiis“ (Sohn der Vertreibung vor dem Angesicht der Gottlosen) (vgl. Bräuer / Vogler 2016: 387), unterstreicht die prophetische, auf Gewalt basierende Selbstdarstellung nochmals. Auch in einem Brief an die „verfolgten Christen zu Sangerhausen“ vom Juli 1524 findet sich eine auch von Luther oftmals verwendete Floskel, um das Anliegen zu stützen:

„[...] dann in den Sachen muß man Got meher gehorsam sein dann den menschen [...]“ (MSB, 412).

An erster Stelle sei der Mensch immer Gott, der höchsten Autorität, verpflichtet. Beide Reformatoren nutzten die selbe Phrase zur Legitimation ihrer doch inzwischen sehr unterschiedlichen theologischen Programmatik.

In einem Brief an Spalatin, datiert auf den 31. Juli 1524, sprach der Wittenberger Professor bezüglich der *Fürstenpredigt* von der „Allstedtischen Raserei“ und des Satans Wirken (vgl. ThMA 3, 150). Wenige Tage nach der *Fürstenpredigt* erschien dann auch Luthers Reaktion,

¹³¹ Darin manifestieren sich deutlich das prophetische Selbstbewusstsein sowie die Apokalyptik Müntzers. Die Auserwählten kämpften für das Gottesreich des Herrn. Ihre Gemeinschaft strebe danach, den Urzustand mit der direkten Bindung an Gott zu etablieren. Die Gottlosen, welche dem Vorhaben im Wege stünden, fielen dagegen dem göttlichen Gericht zum Opfer (vgl. Steinmetz 1983: 165).

der sich nun auch zu einer öffentlichen Stellungnahme gezwungen sah, in der Form des *Briefes an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist*.¹³² Erste Ausschnitte wurden bereits im vorangegangenen Unterkapitel vorgestellt. Der Titel signalisiert, dass die Reaktionen aus Wittenberg alles andere als freundschaftlich waren. Sein Schreibstil zeugte nun, wie bei Karlstadt, von einer derben Polemik und Hetze. Aber im Gegensatz zu Bodenstein ging die Polemik diesmal nicht von dem Wittenberger, sondern von Müntzer, der in seiner *Fürstenpredigt* vorlegte, aus. Gleich zu Beginn erfolgt eine Diffamierung des Widersachers:

„Also, nachdem der ausgetriebene Satan jetzt ein Jahr oder drei ist umbher gelaufen durch dürre Stätte, und Ruhe gesucht und nicht gefunden (Luc. 11,24), hat er sich in E. K. und F. G. Fürstenthum niedergethan, und zu Alstädt ein Nest gemacht [...]“ (WA 15, 211).

Müntzer, fortan in Luthers Rhetorik der „Satan zu Allstedt“ oder schlicht der „Geist“¹³³, wurde systematisch dämonisiert und verteufelt. Im Vergleich zu Karlstadt fällt auf, dass er verhältnismäßig spät zur Tat schritt. Dies mag vielleicht damit zu erklären sein, dass Karlstadt aus dem unmittelbaren Umfeld stammte und man glaubte, in ihm die größere Bedrohung zu sehen.¹³⁴ In seinem Traktat warnte Luther die Obrigkeit eindringlich vor Müntzer und seiner auf Gewalt basierenden Auslegung von Gottes Wort (vgl. WA 15, 211). Gleichzeitig erging jedoch der Appell an die Fürsten, die „Geister aufeinander platzen zu lassen“ und lediglich bei Gewaltanwendung einzugreifen (vgl. WA 15, 219). Da er allerdings zuvor deutlich herausarbeitete, dass der Allstedter Prediger zu Gewalt und Unruhe aufgerufen hatte, galt der Grundsatz, „Ketzer mit dem Worte zu bekämpfen“, in diesem Falle eben gerade nicht. Es handelte sich, wenn man so will, bei der Aufforderung zu einer theologischen Auseinandersetzung um eine leere Floskel, die wiederum, wenngleich nicht inhaltlich, doch sehr an die Gegebenheit mit Karlstadt und dem Gulden als Faustpfand erinnert.

Am 3. August 1524 verfasste Müntzer einen Brief, gerichtet an den Kurfürsten, worin er an Luthers „schantbrief“ starke Kritik, einhergehend mit der Bitte, Predigen und Schreiben – auch gegen Luther – zu dürfen, äußerte. Nunmehr sah Müntzer keinerlei theologische Gemeinsamkeiten mit den Wittenbergern. Ein Verhör in Wittenberg, wie von Luther gefordert, lehnte er strikt ab (vgl. ThMA 2, 330ff). Die von Müntzer erhoffte Unterstützung der Landes-

¹³² Es handelt sich, so Bräuer, um die erste öffentliche Kampfansage an innerreformatrische Widersacher (vgl. Bräuer 2000b: 15).

¹³³ Der Begriff des Geistes stellt eine zentrale Kategorie in Luthers Polemik dar und kommt bei vielen „Feinden des Evangeliums“ zur Anwendung. Oftmals finden sich Zusätze wie der „tolle“, „feine“, „gehässige“ Geist, welche die negative Konnotation verstärken sollen (vgl. Haas 1997: 16).

¹³⁴ Ein Indiz dafür wären beispielsweise die vielen Schriften, welche Karlstadt ausgehen ließ.

herren, welche klar für Luther Partei ergriffen, blieb aus. Aufgrund prekärer politischer Verhältnisse verließ der Prediger Allstedt. Nach einem kurzen Aufenthalt in Mühlhausen¹³⁵ und dem gescheiterten Versuch, ein am Wort Gottes orientiertes Regiment zu errichten, begab er sich erneut auf Wanderschaft. In einem Brief an die Stadt Mühlhausen warnte Luther eindringlich, mit dem Verweis auf dessen Wirken in Zwickau und Allstedt, vor dem „falschen geyst und propheten, der in schaffs kleydern daher gehet“ aber in Wirklichkeit ein „reyssender wolff“ sei und „seiner lere“ (vgl. WA 15, 238f).

Im Oktober 1524 erreichte Müntzer Nürnberg, wo die öffentliche Antwort auf Luthers Sendbrief in Druck ging. In der *Hochverursachten Schutzrede*, verfasst im Herbst 1524, erfolgte eine nicht minder polemische Auseinandersetzung mit dem „geistlosen sanftlebenden Fleisch zu Wittenberg“. Doktor Luther wurde kurzerhand, im Übrigen fast durchgängig in dem Traktat, zu „Doktor Lügner“ (vgl. MSB, 323). Weitere polemische Bezeichnungen waren „türkischer Kolkrahe“, „türkischer Fuchs“ (vgl. MSB, 327, 343) oder „Wittenbergischer Papst“ (vgl. MSB, 333). Beide Feindbilder des Protestantismus griff Müntzer in seiner Hetze auf. Erstaunlicherweise verzichtete er auf das dritte Feindbild: die Juden.

Zwar erwähnte Müntzer explizit, Luther sei kein mörderischer Prophet (vgl. MSB, 338), was zumindest in Anbetracht der Härte der Auseinandersetzung überraschend kommen mag. Dafür legte er ziemlich präzise formuliert die Taktik, hinsichtlich des Umgangs mit Widersachern, des Professors aus Wittenberg offen:

„Du hast mich mit deinem lestermaul öffentlich einen teüffel gescholten. Ja das thust du allen widersachern also [...] du hetzest und treibest, wie ein hellhundt, daß hertzog Jorge dem Fürsten Friderichen soll yns landt fallen und also den gemaynen fryd aufheben“ (MSB, 338).

Tatsächlich finden sich die bisweilen bekannten Motive von „Verteufelung“, Polemik und Einbeziehung der Obrigkeiten in der Auseinandersetzung wieder. Auch schien Müntzer die Auseinandersetzung mit Karlstadt ausführlich verfolgt zu haben, um wiederkehrende Muster identifizieren zu können. Insofern bietet die Schrift auch eine hervorragende Analyse der lutherischen Kampfstrategie.

Die Abhandlung schließt mit einer deutlichen Warnung an Fürsten und Reformator über die in naher Zukunft kommenden Ereignisse:

„Darumb wirt dirs geen wie eynem gefangen fuchs, das volck wirdt frey werden und Got will allayn der herr daruber sein“ (MSB, 343).

¹³⁵ Die Reichsstadt Mühlhausen gehörte in der Mitte des 15. Jahrhunderts mit einem 220 Quadratkilometer umfassenden Territorium sowie den 18 zugehörigen Ortschaften zu den größten Städten des Reiches. Leipzig war halb so groß wie die florierende, ca. 8.000 Einwohner zählende Reichsstadt. In Folge von wirtschaftlichen Veränderungen stagnierte die Entwicklung um ca. 1450 (vgl. Bräuer 2016: 269f, Günther 2008: 91).

Mit diesen Worten griff Müntzer den bevorstehenden Ereignissen voraus. Denn bald schon sollte sich zeigen, dass er es mit der Ankündigung ernst meinte. Speziell an Luther richtete der Prediger eine Todesdrohung. Mit der Befreiung des Volkes von den tyrannischen Fürsten¹³⁶ verliere der Wittenberger jedweden Schutz und erleide unweigerlich das Schicksal eines gefangenen Fuchses, den Feind der Bauernschaft.

Neben der Absage an Luther brach der Prediger nun auch endgültig mit der Obrigkeit, deren Regiment es durch die Herrschaft der Auserwählten zu beenden galt. Bis zu diesem Punkt überschritt Müntzer die Schwelle der Rhetorik nicht. Der tatsächliche Übergang von dem Wort zur Tat ging erst mit seiner Beteiligung am Bauernkrieg einher.

4.2.3.3 Der Pakt mit den Bauern

Im Frühsommer des Jahres 1524 begann der etwa 70.000 Opfer fordernde Bauernkrieg in der Eidgenossenschaft sowie im Südwesten des Reiches. Für die Thüringer Gebiete konstatiert Troßbach nur einen sehr kurzen Aufstand, beginnend Ende April 1525, der aufgrund des schnellen Eingreifens der Fürsten ein rasches Ende fand (vgl. Troßbach 2005: 1053ff). Als Ursachen des Bauernkrieges benennt Enders, neben der Leibeigenschaft und deren soziale und wirtschaftliche Folgen, Veränderungen im Agrarwesen, korrelierend mit erhöhten Abgaben, den Ausbau des frühneuzeitlichen Territorialstaats sowie die Adelskrise und einen ausgeprägten Antiklerikalismus. Mit den Ideen der Reformation ging auch die Legitimation einer Beseitigung der dargelegten Missstände einher (vgl. Enders 2000: 77f). Kohnle verweist auf das bäuerliche Verständnis des Evangeliums, welches nicht nur als Richtschnur für Heilsfragen, sondern auch als Maßstab der Beurteilung politischer, sozialer und wirtschaftlicher Forderungen, fungierte (vgl. Kohnle 2017: 165). In den sogenannten *Zwölf Artikel der Bauernschaft zu Schwaben* schafften die zur „Christlichen Vereinigung“ zusammengeschlossenen Bauernhaufen der Allgäuer, Bodenseer und Baltringer ein von Sebastian Lotzer (1490-1525) verfasstes Manifest (vgl. Layer / Fried 2001: 247f), was direkt mit den Ursachen des Aufruhrs korrespondierte. Die Sprache ist oftmals von gemäßigten Artikeln, da diese die bestehende Ständeordnung nicht aufzulösen versuchten. Begründet wurden die Forderungen mit dem „lex divina“, dem „lex positivum“ übergeordneten, göttlichen Recht, und dem Einklang mit dem Evangelium. Bereits kurz nach der Veröffentlichung

¹³⁶ Nun handelte es sich bei den Obrigkeiten, getreu seiner Unterscheidung, nicht mehr um „christliche Regenten“, sondern „gottlose Tyrannen“, die, da keine rechtmäßigen von Gott eingesetzten Herrscher, es zu bekämpfen hieß.

erfolgte eine überregionale Verbreitung der Forderungen, die vielfach als Grundlage für lokale, den regionalen Spezifika angepassten Erweiterungen dienten. Es handelte sich somit um das meistverbreitete Programm im Bauernkrieg (vgl. Graupner 2016: 29ff).

Müntzer, inzwischen aus Nürnberg ausgewiesen, reiste weiter durch das Reich und knüpfte Beziehungen zu einzelnen, sich im Aufstand befindlichen Bauernhaufen (vgl. Kaufmann 1998: 66).¹³⁷ Mit der Ausweitung der Unruhen¹³⁸ gelangte der Theologe, nach der Entmachtung des Rates, im Februar 1525 wieder zurück nach Mühlhausen, wo er sich, im Einvernehmen mit dem im März neu gewählten Rat, an der Organisation und Durchführung der Aufstände in einer führenden Position beteiligte. Genau wie die Bauern kämpfte auch der Reformator gegen Obrigkeit und Klerus, um die Herrschaftsverhältnisse zu ändern (vgl. Goertz 1978: 40, Günther 2008: 98f). Da die Fürsten ihm die Unterstützung versagten, forderte er nun Bauern und Handwerker auf, das Schwert in die Hand zu nehmen und gegen die Obrigkeiten in den Kampf zu ziehen (vgl. Goertz 2002: 13).¹³⁹ Müntzer deutete die Erhebungen als eine Art Zeichen für die Vernichtung der „Gottlosen“. Sein Schicksal war nun auf das Engste mit dem der Bauern verknüpft, was insofern verwundert, heißt es bei Vogler, da der Bauernstand bisweilen kaum in Müntzers Briefen oder Schriften von Belang war. Die auf das Diesseits gerichteten sozialen Forderungen der Bauern interessierten den, auf das Anbrechen der Endzeit wartenden Prediger wenig. Bei den Aufständischen handelte es sich, betont Vogler, um ein Werkzeug Gottes, bestimmt für die Reinigung der Christenheit (vgl. Vogler 2000: 122ff). Vogler zeigt überdies einen Wandel bei Müntzer auf. Der Allstedter Bund, gegründet als Verteidigungsbündnis des Glaubens, verlor mit dem Aufruf zu einer Vernichtung der Gottlosen seine defensive Haltung gänzlich (vgl. Vogler 2008: 231). Die Aufforderung, „fanget an und streydet den streyth des Herrn! [...] die boßwichter müssen dran“ (vgl. MSB, 454) wenig später, bestärkt um den Appell das Schwert nicht vom Blute kalt werden zu lassen (vgl. MSB, 455), bezeugt die Intensivierung der Radikalität von „Gottes Knecht wider die Gottlosen“ (vgl. MSB, 456), wie der Prediger seinen Brief unterzeichnete. Cattepoel sah in Müntzer einen politischen und militärischen Führer, dem es allerdings selbst nur darum ging, die bestehende geistliche Ordnung zu Fall zu bringen (vgl. Cattepoel 2007: 110). Dennoch verfügte der Reformator mit seiner Rückkehr nach Mühlhausen über erheblichen politischen, weit über den eines Predigers hinausreichenden, Einfluss. Auch Luther musste dies feststellen und notierte mit bissiger Ironie:

¹³⁷ Bräuer und Vogler betonen, dass der Prediger überwiegend in städtischen Gemeinden tätig war. Die bäuerliche Lebenswelt offenbarte sich ihm erst jetzt (vgl. Bräuer / Vogler 2016: 388).

¹³⁸ In Oberschwaben organisierten sich im Frühjahr 1525 ca. 50.000 Aufständische und bekundeten ihre Forderungen. Einen derartig großen Aufstand sollte es erst wieder mit der Französischen Revolution geben (vgl. Welker 2016: 22).

¹³⁹ Neben den Bauern schloss sich ebenso ein Teil des thüringischen Adels der Aufstandsbewegung an (vgl. Vogler 2000: 122). Von einem reinen Bauernkrieg, wie die Beteiligung der Reichsstadt Mühlhausen schon zeigte, kann also keine Rede sein.

„Munzer Mulhusii rex et imperator est, non solum doctor“ (WA Br 3, 472).

Mit dieser Aussage hatte der Professor sicherlich nicht ganz unrecht, war doch Müntzer inzwischen, wenngleich nicht mit dem Titel König oder Imperator geschmückt, militärischer Führer und Prediger in einem. Daraus folgte aber auch gleichsam eine Vermengung des geistlichen und weltlichen Regiments, was der rechten Lehre im lutherischen Sinne diametral gegenüberstand.

Auch in Wittenberg registrierten die Reformatoren die Ereignisse des Bauernkrieges und verfolgten diese mit wachsender Besorgnis. In dem Zeitraum zwischen 16. April und 6. Mai 1525 reiste der Theologieprofessor selbst in das Kriegsgebiet, da er in Eisleben eine christliche Schule einzurichten gedachte (vgl. Bräuer 2008: 299, 303). Ein Jahr später kam er auf die Reise zu sprechen:

„Und wer stund stercker wider die bauren mit schrifftten und predigten den ich? Mitten under in bin ich gewesen und durch sie gezogen, mit farhe leibs und lebens“ (WA 19, 278).

Inwiefern tatsächlich Kontakte zu aufständischen Bauernhaufen bestanden, bleibt fraglich. Bei Bräuer heißt es, Luther habe nur einmal öffentlich über die Reise Stellung bezogen (vgl. Bräuer 2008: 299). Möglicherweise ein Indiz dafür, dass gerade keine außergewöhnlichen Vorfälle, wenngleich er behauptete unter ihnen gewesen zu sein, stattfanden. Jedenfalls beanspruchte der Theologe, wie kein anderer, für sich, mit Schriften und Predigten gegen die Bauern gewirkt zu haben.

Luther nahm in seiner während der Reise verfassten und Ende April veröffentlichten Schrift *Ermahnung zum Frieden auf die Zwölf Artikel der Bauern zu Schwaben* Stellung. Gleich zu Beginn erfolgte der Verweis auf die beiden Regimente, die bei einer gewaltsamen Eskalation der Konflikte untergingen:

„[...] werden beide Reiche¹⁴⁰ untergehen, so daß weder die weltliche Herrschaft noch das göttliche Wort bleiben [...]“ (WA 18, 292).

Ein Krieg führe unweigerlich zu dem Untergang der weltlichen Ordnung und somit auch des Evangeliums, was wiederum den Verlust des Zugangs zum Heil zur direkten Folge hätte. Genau hier liegt der Ausgangspunkt sämtlicher seiner Überlegungen. In einem Krieg der „oeconomia“ gegen die „politia“ leidet die „Ecclesia“, welche der von Gott gesetzten politischen Ordnung bedarf. Hinter all den Vorgängen sah er seinen schlimmsten Gegner, den Teufel, am Werk. An die Bauern folgte eine Warnung zur Umsicht:

¹⁴⁰ Luther meint hier die Begrifflichkeit „Regimente“.

„Glaubt nicht allen möglichen Geistern und Predigern, nachdem der unheilbringende Satan jetzt viele wilde Rottengeister und Mordpropheten unter den Deckmantel des Evangeliums erweckt und damit die Welt gefüllt hat“ (WA 18, 301).

Zwar nennt der Wittenberger Müntzer, vom Teufel persönlich geschickt, nicht beim Namen, aber die Anspielungen bzw. Umschreibungen dürften ihre Wirkung wohl kaum verfehlt haben.¹⁴¹ Nachdem an die Bauern eine Warnung vor den „Mordpropheten“ erging, wies er gegenüber den Obrigkeiten jedwede Verantwortung bezüglich der Ereignisse von sich. Denn nur er selbst hätte in den vergangenen Jahren einen beispiellosen Kampf gegen die „Mordpropheten“ geführt (vgl. WA 18, 296). Eine solche Äußerung ließe sich als ein Versuch, aus der Schusslinie zu geraten, interpretieren. In seiner Schrift strebte der Theologe eine, über beide Parteien erhabene, vermittelnde Position an. Er tadelte die Zusammenrottung der Bauern als wider der göttlichen Ordnung (vgl. WA 18, 303), pflichtete den Gescholtenen hinsichtlich der Forderung der Abschaffung der Leibeigenschaft sowie dem Zugang zum Evangelium, verbunden mit der Wahl der Pfarrer, gleichzeitig bei (vgl. WA 18, 298f). Die Fürsprache in Bezug auf den freien Zugang zu dem Wort Gottes als festen Bestandteil der eigenen Agenda verwundert wenig. Eindringlich warnte Luther beide, bereits unter dem Zorn Gottes stehende Seiten mit dem Appell, über den Rechtsweg eine Einigung zu erzielen, um das Blutvergießen zu vermeiden (vgl. WA 18, 329). Der erteilte Ratschlag stand im politischen Sinne im Einklang mit den Statuten des Ewigen Landfriedens. Aus der theologischen Perspektive ging es darum, dem auf eine Zerstörung des weltlichen Regiments bedachten Satan Einhalt zu gebieten. Genau dieser wirkte in Müntzer, was er als ernsthafte Bedrohung erkannte.

Die kurz darauf im Mai 1525 erschienene Schrift *Wider die räuberischen und mörderischen Horden der Bauern* rechnete mit der inzwischen zur offenen Gewalt neigenden Bauernschaft sowie Müntzer persönlich ab. Vergleicht man die beiden Titel *Ermahnung zum Frieden auf die Zwölf Artikel der Bauern zu Schwaben* sowie *Wider die räuberischen und mörderischen Horden der Bauern* wird schwer fassbar, dass diese kaum einen Monat an zeitlicher Differenz aufweisen. Von einer Position als Vermittler rückte der Reformator ab. Die *Ermahnung zum Frieden*, substituiert durch einen martialischen Titel, verweist klar auf das Feindbild. In seiner neuen Rolle als Ankläger wandte sich Luther an alle, nicht nur die evangelischen Obrigkeiten, in der Absicht, diese „unterrichten zu müssen, wie sie sich hier mit gutem Gewissen verhalten sollen“ (vgl. WA 18, 359). In dieser Funktion, getreu der Lehre von den drei Ständen, fungierte der Theologe als Vertreter der „Ecclesia“, welche die „politia“, so seine Meinung, zu belehren und zu beraten habe.

¹⁴¹ Sicherlich fällt auch Karlstadt unter die Kategorie der Rottengeister.

Er interpretierte das gesamte Geschehen, verbunden mit einem letzten Aufbäumen des Satans, vor dem Hintergrund der Apokalypse:

„[...] und meine auch, der Teufel fühlt den Jüngsten Tag kommen, daß er so eine unerhörte Sache unternimmt, als wollte er sagen: Es ist das Letzte, darum soll es das Ärgste sein, ich will den Bodensatz aufrühren und [dem Faß] den Boden ausstoßen [...] Da siehst du, was für ein mächtiger Fürst der Teufel ist, wie er die Welt in den Händen hat und durcheinander bringen kann, So schnell kann er so viele tausend Bauern fangen, verführen, blenden, verstocken, aufwiegeln und mit ihnen machen, was er sich in seiner schlimmsten Wut vornimmt“ (WA 18, 358).

Erging in der ersten Abhandlung noch eine Warnung an die Bauern, so schien deren Bessenseheit von dem Teufel nun gewiss. Er bemerkte zudem, es handle sich um keinen gewöhnlichen Kampf gegen Fleisch und Blut, sondern auch gegen die geistlichen Bösewichter in der Luft, die nur mittels Gebets zu bezwingen seien (vgl. WA 18, 360). Die einsichtige, an die Bauern gerichtete Warnung vor falschen Propheten und dem Satan selbst verfehlte ihre Wirkung. Im Gegensatz zu dem vorangegangenen Traktat scheute Luther diesmal nicht davor, den „mörderischen Propheten“ beim Namen zu nennen:

„Und insbesondere ist es der Erzteufel, der zu Mühlhausen regiert und nichts denn Raub Mord und Blutvergießen anrichtet [...]. Ein aufrührerischer Mensch, von dem man dies bezeugen kann, ist schon in Gottes und kaiserlicher Acht, sodass wer ihn zuerst erwürgen kann, wohl und recht tut [...]“ (WA 18, 357f).

Der „Satan zu Allstedt“, inzwischen der „Erzteufel von Mühlhausen“, rangierte nun ungefochten an erster Stelle unter den „Feinden des Evangeliums“. Auch handelte es sich, insbesondere vor dem Hintergrund der Apokalyptik, bei der Titulierung um mehr als nur Polemik. Bemerkenswert scheint auch, dass Luther von „regieren“ sprach. Erneut folgte ein Verweis auf die Verflechtung theologischer und politischer Macht. Es war Müntzer, der im Namen des Bösen mit dem Ziel der Vernichtung agierte. Besonders auffallend an dieser Passage erscheint der Teil, an dem er dazu drängte, diejenigen, welche unter der Reichsacht stünden, zu erschlagen. Dabei schien selbiger wohl vergessen zu haben, selbst Opfer des kaiserlichen Bannes zu sein. Von dieser Inkonsistenz abgesehen, rief Luther hier eindeutig zum Mord an den aufständischen Bauern und insbesondere an Müntzer auf. Den Obrigkeiten und deren Soldaten spendete der Theologe dahingehend Trost, dass diese im Falle des Todes vor Gott, sofern sich an seine Ratschläge haltend, als „echter Märtyrer“ erschienen (vgl. WA 18, 360).

Vor dem Hintergrund seiner Ausführungen über den Krieg klingen die Aussagen, da die Untertanen gegen ihre rechtmäßige Obrigkeit aufbegehren, plausibel. Allerdings verwies Schmidt schon darauf, dass die Bauern Luthers Evangelium weltlich verstanden, was wiederum auch dessen nationaler Rhetorik geschuldet war (vgl. 3.2.2). Hier ließe sich nun die streitbare These anbringen, dass der Wittenberger dazu aufrief, Teile der Bevölkerung, die

ihn 1521 als seine Anhänger zum „Medienstar“ verhalfen und somit sicherlich auch indirekt vor einer Auslieferung nach Rom schützten, umzubringen. Die Reformation, etwas zuge-spitzt formuliert, fraß ihre Kinder.

Bräuer arbeitete heraus, dass die drastischen Aussagen der Abhandlungen bei reformato-rischen Predigern in Zwickau, Mansfeld sowie Magdeburg und Luthers Freundeskreis Be-denken auslösten. Es handele sich bei den starken Attacken um keinerlei Wutausbrüche, fährt Bräuer fort, sondern seine tiefsten theologischen Grundüberzeugungen, die darin zur Geltung kämen. Daher auch eine bewusste Platzierung, so das Resümee (vgl. Bräuer 2008: 311). Eine ähnliche Position, mit dem Wort „geschmacklos“ untermauert, findet sich auch bei Roper, die auf Kritik aus dem Umfeld des Reformators, ebenso wie Graupner, verwies (vgl. Roper 2016: 344, Graupner 2016: 35f).

Die Schlacht bei Frankenhausen deutete Müntzer als apokalyptische Entscheidungs-schlacht. Allerdings endete diese in einem Desaster. Über 6.000 Bauern fielen auf Seiten der Aufständischen. Die fürstlichen Truppen¹⁴² hatten dagegen einen Verlust von gerade einmal sechs Männern zu beklagen. Der aufrührerische Prediger gelangte in Gefangen-schaft und wurde 12 Tage später, am 27. Mai 1525, nach Folter und Verhören hingerichtet (vgl. Kaufmann 1998: 66).¹⁴³

Die Schrift *Eine schreckliche Geschichte und Gericht Gottes über Thomas Müntzer* ent-stand zwischen dem 15. und 17. Mai 1525, also unmittelbar nach der Schlacht von Fran-kenhausen. Gleich zu Beginn bezeichnete Luther seinen Widersacher abermals als „mör-derischen und blutgierigen Propheten“ (vgl. WA 18, 367), ein polemisches Motiv, welches er auch schon gegen Karlstadt und die Zwickauer in Stellung brachte. Neben den wüsten Beschimpfungen offenbart das Dokument eine entscheidende Passage:

„[...] dass sie den Gefangenen und denen, die sich ergeben, gnädig sein wollten, wie Gott jedermann gnädig ist, der sich ergibt und vor ihm demütigt auf das nicht das Wetter sich wende und Gott den Bauern wieder Sieg gibt“ (WA 18, 374).

Luther appellierte an die Obrigkeit, Milde walten zu lassen. Einerseits ließe sich hier auf die christliche Nächstenliebe rekurrieren. Andererseits erscheint es stimmiger, diese Empfeh-

¹⁴² Mit fürstlichen Truppen sind weniger die ernestinischen Regimenter, denn die hessischen und albertinischen gemeint. Kurfürst Johann war militärisch nicht in der Lage, die Aufständischen selbst zu bezwingen, weshalb er um Hilfe bat (vgl. Graupner 2008: 291).

¹⁴³ Zur Abschreckung entschloss sich die Obrigkeit, die Körper von Müntzer und seinem Mitstreiter Pfeiffer (vor 1500-1525) nach der Hinrichtung am Wegesrand vor Mühlhausen zu pfählen (vgl. Müller 2013: 116). Es gibt keine Hinweise auf einen ordnungsgemäßen Prozess gegen den Prediger. Fer-ner gibt es nur wenige Erkenntnisse über die Einzelheiten des Verhörs (vgl. Bräuer 2006: 82). Bauer ergänzt, dass neben den Beiden noch über 50 weitere Führer in und um Mühlhausen durch Exeku-tion starben (vgl. Bauer 1999b: 7).

lung dahingehend zu interpretieren, die Lage nicht durch unnötige Gewalt noch weiter eskalieren zu lassen. Weitere Grausamkeiten könnten zu erneuten Aufständen führen.¹⁴⁴ Folglich stand nicht das Schicksal der Bauern, sondern die Gewährleistung politischer Ordnung im Vordergrund. Dies ergibt dahingehend Sinn, als dass der Reformator die Obrigkeit brauchte, um seine Reformation zu etablieren. Er sah durch Müntzer und die Bauernaufstände das Evangelium am Boden und war sich darüber bewusst, dass aufgrund der Aufstände die katholischen Fürsten sowie der Papst einen enormen Machtzuwachs verzeichnen konnten. Daher beschloss er nun nicht mehr nur mit Worten fechten zu wollen, sondern Taten folgen zu lassen:

„Munzer et rustici sic apud nos Evangelium oppresserunt, sic animos Papistarum exerunt, ut videatur de novo esse prorsus erigendum. Qua causa et ego jam non verbo solum, sed et opere testatus evangelium, nonna ducta uxore in despectum triumphantium et calmantium“ (WA Br 3, 555).¹⁴⁵

Der Brief vom 15. August 1525 zeigte das Vorhaben deutlich. Er fasste den Plan, die Nonne Katharina von Bora (1499-1552) zu heiraten. Luther begriff seinen Aufruf, die aufständischen Bauern zu töten, und die derbe Polemik folglich ganz und gar nicht als Tat, sondern lediglich als Ratschlag. Später vertrat er jedoch eine gänzlich andere Sichtweise. In einer Tischrede bezeichnete dieser sich selbst sowie seine Zunft, vor dem Hintergrund der Ereignisse im Bauernkrieg, als Mörder:

„Prediger sind die allergrößten Totschläger“, sagt D. M. Luther, „Denn sie ermahnen die Obrigkeit, dass sie entschlossen ihres Amtes walte und die Schädlinge bestrafe. Ich, M. Luther, habe im Aufruhr alle Bauern erschlagen; all ihr Blut ist auf meinem Hals. Aber ich schiebe es auf unseren Herrgott; der hat mir befohlen, solches zu reden [...]“ (WA Tr 3, 75).

Er selbst habe, heißt es im Zitat, durch seine Vermahnung der Fürsten alle Bauern erschlagen. Demnach klebe deren Blut an seinem Hals. Damit spielte der Reformator auf die beratende Funktion der „Ecclesia“ gegenüber der „politia“ und insbesondere seine Rolle an. Implizit nahm Luther hier schon die von Skinner ca. 500 Jahre später folgende Forderung, Texte als soziale Handlungen zu begreifen, vorweg. Ersichtlich wird zudem, dass er um die Macht seines Wortes und die daraus resultierenden Konsequenzen wusste. Ferner zeigt die Begründung keinerlei Art und Weise einer späten Reue, sondern verweist auf den direkten Befehl Gottes, woraus seine prophetische Stellung erwuchs.

¹⁴⁴ Nach der Meinung des Augustiners seien die Toten zu ertragen. Viel schwerwiegender erschien ihm, deren Seelen, aufgrund des öffentlichen Ungehorsams und der Gotteslästerung, der Verdammung preisgeben zu müssen (vgl. WA 18, 373).

¹⁴⁵ Sinngemäß lautet die Übersetzung: „Müntzer und die Bauern haben das Evangelium zu Boden gerungen und damit den Mut der Papisten gestärkt, sodass es sich wieder von neuem erheben muss. Aus diesem Grund will ich jetzt nicht mehr nur mit dem Wort verfechten, sondern auch mit der Tat und die Nonne, dem Triumphgeschrei der Feinde zu wider, zur Frau nehmen.“

Im Jahr 1530 resümierte Luther nochmals über die Ereignisse und kam in seiner Selbsteinschätzung zu dem ernüchternden Ergebnis, in den frühen Jahren der Reformation Abweicher nicht energisch genug bekämpft zu haben:

„Hätte man den Müntzer, Karlstadt und ihre Gesellen nicht so schleichend und kriechen lassen in fremde Häuser und Kirchenspiele, in die sie niemand gesandt und zu denen sie keinen Befehl hatten, so wäre all das große Unheil wohl unterblieben“ (WA 31 I, 210).

Wieder erwähnte er Müntzer und Karlstadt in ein und demselben Atemzug. Dabei distanzierte sich Bodenstein ausdrücklich von Müntzer. Es spricht einiges dafür, dieses Zitat so auszulegen, dass es die gesamten reformatorischen Bewegungen, die neben dem Zentrum in Wittenberg entstanden, sofort im Keim zu ersticken galt. Ein Hauch von später Reue lässt sich nicht abstreiten. Gleichzeitig wäre eine Unterdrückung wiederum ein Akt von Gewalt und Repressionen gewesen. Darin kommt deutlich zum Ausdruck, wie sich der Wittenberger Professor von seiner einstigen Forderung, Ketzerei als geistliche Sache zu betrachten, entfernte. Er bedauert nämlich nichts anderes als die „Schwärmer“, rekurrierend auf das von ihnen ausgehende „Unheil“, nicht gleich bekämpft zu haben. Eine solche Anschauung widerspricht deutlich dem Grundsatz die „Geister aufeinanderplatzen zu lassen“ und erinnert vielmehr, wenn freilich nur inhaltlich, an die Rechtfertigung des Präventivkrieges gegen den Kaiser.

Genau bei der von Luther vorgenommenen Verknüpfung des „Unheils“ mit dem Schwärmertum, setzt Roper ihre Kritik an. Der Wittenberger begreife die Ideen der Bauer nicht, wenn er behaupte, Müntzer sei für die Aufstände verantwortlich. Seiner Rolle fiel dahingehend eine Sonderstellung zu, als dass die überwiegende Mehrheit der Bauernführer keine Prediger waren. Mit der Umdeutung des Bauernkrieges als Gegenstandsbereich seiner Auseinandersetzung mit den „Feinden des Evangeliums“ verkämen die Ereignisse zu einem direkten Problem seiner Autorität und Lehre, resümiert Roper (vgl. Roper 2016: 337).¹⁴⁶ Für Ropers Ausführungen jedenfalls sprechen die Erkenntnisse über die tatsächlichen Ursachen des Bauernkrieges. Durch die Berufung des *Artikelbriefes* auf Luther und dessen Evangelium war Luther hingegen automatisch in das Geschehen involviert und sicherlich auch Zielscheibe katholischer Propaganda. Allerdings konstruierte, wie die vergangenen Seiten darlegten, dieser vor dem Hintergrund seiner ausgeprägten Satanologie einen Zusammenhang zwischen den von dem Teufel geschickten „Mordpropheten“ und dem Bauernkrieg. Müntzer schloss sich der Bewegung aber lediglich an und nutzte diese geschickt für seine Zwecke aus. In seinem Abschiedsbrief an die Gemeinde Mühlhausen heißt es, das Volk hätte ihn nicht recht verstanden und verfolge nur eigennützige Ziele (vgl. MSB,

¹⁴⁶ Selbige Argumentation verwendete auch Peters. Er verweist darauf, Müntzer als einen der Hauptschuldigen zu identifizieren, sei rein historisch vollkommen falsch (vgl. Peters 2017b: 172).

473). Seine letzte Äußerung stellte also eine Distanzierung von der Gemeinde, die, so jedenfalls seine Meinung, ihn fallen ließ, dar.

4.2.3.4 Anwendung der Idealtypen

Im Gegensatz zu Karlstadt ließ Luther Müntzer erstaunlich lange gewähren. Eine explizite öffentliche Auseinandersetzung erfolgte erst im Zusammenhang mit der *Fürstenpredigt*. An dieser Stelle keimt die Vermutung, der Werdegang Müntzers wurde von ihm zu lange nicht als bewusste Bedrohung wahrgenommen. Zwar äußerte er sich, wie dargestellt, in Briefen über den Prediger und verurteilte darin sein Handeln, aber öffentliche Appelle blieben aus. Die eigentliche Gefahr für die Reformation ging von dem publizistisch viel erfolgreicherem Karlstadt aus. In diesem Sinne wäre es daher verkehrt, Luther ein dem Idealtypus „Dulden“ entsprechendes Handeln zu attestieren. Lediglich einige der bäuerlichen Ziele, insbesondere das mit den eigenen Vorstellungen korrespondierende der freien Predigt des Evangeliums, hieß dieser gut. Allerdings erging der Appell, Aufruhr zu vermeiden und stattdessen den Rechtsweg einzuschlagen. Sympathien für die Anliegen der Bauern lassen sich nicht leugnen. „Dulden“ wiederum bedeutet die Akzeptanz nicht geteilter Einstellung, was in diesen Fällen eben nicht vorlag, da die Sympathien aus Überschneidungen resultierten.

Es wurde gezeigt, dass Luthers Konzept der Lehre von den zwei Regimenten die rechtliche Institution des Ewigen Landfriedens theologisch legitimierte. Die Obrigkeit stellte die von Gott gegebene Instanz zur Wahrung von Recht und Ordnung dar. Daher gelangte er konsequenterweise zu der Ansicht, die Aufständischen militärisch zu bekämpfen. Auch die Aufforderung zur Milde mit den Gefangenen, um keine weiteren Tumulte zu provozieren, passt in dieses Bild. Allerdings kam der Wittenberger Prediger zu dem Ergebnis, dass Müntzer und die Bauernaufstände der Reformation und damit dem Evangelium hohen Schaden zufügten. Es verbarg sich also eine enorme Gefahr hinter den Zielen Müntzers. Er erkor in seinem Bunde mit der Obrigkeit diese zu den Schutzherren des neuen Glaubens. Damit gewann die Auseinandersetzung wieder eine theologische Dimension. Um die Reformation fortsetzen zu können, bedurfte es eines dringenden militärischen Sieges über Müntzer und die Bauern, die schließlich die Obrigkeiten entmachten wollten. Daher die Konklusion, dass der Aufruf zum Krieg wesentlich mehr als nur eine Sicherung des Landfriedens beinhaltete. Vielmehr handelte es sich um eine Sicherung der Heilsordnung.

Luther betonte den Grundsatz, die „Geister aufeinanderplatzen zu lassen“ und stigmatisierte den Prediger damit als Abweichler und Anhänger eines falschen Glaubens. Gleichzeitig ging der Wittenberger erneut zu Polemik und Hetze („Satan“, „Geist“, „(Mord-)Prophet“ etc.) über, um die Position und Person Müntzers als nicht tragbar zu denunzieren.

Analog zu Karlstadt setzte die Polemik erst mit der Absage an die Wittenberger Reformation ein. In dem Moment als Müntzer eigene reformatorische Bestrebungen entwickelte, begann auch die Wandlung vom Freund zum Feind. Die Angriffe auf den „Feind des Evangeliums“ offenbarten auch die Vorstellung des exklusiven Zugangs zum Seelenheil, wie es Luther für sich reklamierte. Insofern sind auch hier Gruppenzugehörigkeit, einhergehend mit der Eingrenzung der sozialen Wirklichkeit, als wesentliche Merkmale zu nennen. Somit resultiert aus der Handhabung ein dem Idealtypus „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“ entsprechendes Verhalten.

Durch die geschickte Verquickung, die die Obrigkeit als Schutzherren des Evangeliums und Friedensstifter vorsah, gelang es, radikale Widersacher zu bekämpfen. Die enorme Härte und Wortwahl, mit der Luther zum Kampf aufrief, lässt schon erahnen, dass es nicht nur um die Wahrung des Friedens gehen konnte. Vielmehr, wie zuvor schon erwähnt, handelte es sich um die Verteidigung der neuen Heilsordnung. Somit liegt die Auffassung eines ausgeprägten Handlungsbegriffes von „Unterdrücken feindlicher Ideen“, der Krieg und Gewalt als Ultima Ratio rechtfertigte, zugrunde. Am imposantesten kommt dies bei dem Tischgespräch in Wittenberg zum Ausdruck, wo sich Luther selbst als „Totschläger“ darstellte und Gottes Auftrag als Begründung anführte. In Anlehnung an die Verwendung des Gesetzes als „usus politicus“ lässt sich nun deutlich die Funktion der Obrigkeit als Schutzherr des Glaubens ablesen. Bräuers Interpretation sieht in den scharfen Angriffen auf die Bauern keinerlei Form von Wutausbrüchen, sondern bewusste Platzierungen, eingebettet in die theologischen Grundüberzeugungen. Somit liegt der Schluss nahe, der Reformator habe den Tod der Bauern, da unter des Satans Herrschaft, bereitwillig in Kauf genommen bzw. seiner Theologie halber gar gefordert. Darüber hinaus verdeutlicht der Widerspruch der Zeitgenossen über die drastischen Äußerungen die Radikalität der lutherischen Position. In seinen Forderungen ging dieser demnach über das übliche Maß an Agitation, was wiederum für ein Alleinstellungsmerkmal spricht, hinaus.

Luther erkannte die Gewaltbereitschaft seines Konkurrenten und fiel u.a. daher von seinem Grundsatz, Ketzerei mit dem Worte bekämpfen zu wollen, ab, obwohl er noch 1523 beklagte, Müntzer sei nicht bereit zu einer Unterredung. Kurze Zeit später erging das Gesuch eines Verhöres in Wittenberg an die Obrigkeit. Somit schien zumindest eine gewisse Bereitschaft zum Dialog existiert zu haben, wenngleich eine Kompromissfähigkeit zu keinem Zeitpunkt bestand. Auch spielte die Persönlichkeitsstruktur im Falle Müntzers eine nennenswerte Rolle. Insbesondere die Aussage, Gott habe ihm des Evangeliums Willen befohlen, sämtliche Bauern umzubringen, sowie die bezeugten Kontakte mit dem Teufel begünstigten die ausgeprägte Freund-Feind-Dichotomie enorm. Überhaupt stellt die Tatsache, den Willen Gottes zu kennen, eine die gesamte Persönlichkeit prägende Begebenheit dar, die eine Zuordnung zu dem Handlungsbegriff „Unterdrücken“ nochmals unterstreicht.

Zschoch kommt zu dem Ergebnis, dass die Episode mit Müntzer zu einem Umdenken bei Luther führte. Es erfolgte bei ihm fortan eine Verknüpfung von Ketzerei und Friedensstörung. Dabei etablierte sich die Tendenz, andere Reformatoren und Strömungen als Gefährdung der öffentlichen Ordnung einzustufen und zu unterdrücken (vgl. Zschoch 2015: 81). Kaufmann wiederum verortete diese Verknüpfung schon bei den „Zwickauer Propheten“. Anhand der Auseinandersetzung mit Karlstadt lässt sich eine ähnliche Argumentation feststellen. Allerdings gewann aufgrund der Aufstände die von Luther geforderte Radikalität eine vollkommen neue Dimension. Insofern gilt es, sowohl Zschoch wie auch Kaufmann zuzustimmen.

4.2.4 Huldrych Zwingli: Der reformierte Protestantismus



Abbildung 10: Ulrich Zwingli, Porträt von Hans Asper, um 1549
Entnommen aus: Historisches Lexikon der Schweiz
Quelle: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D10447.php>, 05.03.2016.

4.2.4.1 Zürcher Stadtreformation

Huldrych oder Ulrich Zwingli (1484-1531) gilt, trotz des relativ kurzen Wirkungszeitraumes und überschaubaren Œuvres, als der geistige Vater des reformierten Protestantismus (vgl. Opitz 2014: 277). Zwingli stammte aus einer nordschweizerischen Bauernfamilie, die zu der ländlichen Führungsschicht zählte. Sein Vater bekleidete das Amt des Gemeindemanns bzw. Bürgermeisters. Damit verbunden waren die Vorzüge einer umfangreichen Ausbildung. Nach der Schule folgte ein Studium zum Magister Atrium in Wien und Basel, was sich durch eine eingehende humanistische Schulung auszeichnete.¹⁴⁷ Darauf aufbauend belegte der junge Humanist Theologie und wirkte ab 1506 als Priester in der Stadt Glarus (vgl. Freudenberg 2014: 93). Den enormen Stellenwert des Humanismus in Zwinglis Denken betonte eine Begegnung mit Erasmus von Rotterdam, der zentralen Autorität dieser geistigen Strömung, die 1515 stattfand. Neben der nicht unüblichen Kritik von allerlei kirchlichen Missständen erschien dem Schweizer eine Reformation der Kirche mit dem Ziel der Rückbesinnung auf das Evangelium als notwendig. Die Wahl zum Leutpriester¹⁴⁸ am Zürcher Großmünster im Jahr 1518 bestätigte den Anklang seiner religiösen Gesinnung (vgl. Opitz 2014: 278).

Einige dem Priester nahestehende Laien vollzogen 1522 den Bruch der Speisevorschriften während der Fastenzeit. Daraufhin verfasste er seine erste reformatorische Schrift, welche die Grundlage für die 1523 abgehaltene Zürcher Disputation bildete. Als Diskussionsgrundlage legte der Reformator 67 Artikel vor (vgl. Kaufmann 1998: 54f). Der Rat der Stadt Zürich¹⁴⁹ hatte darüber zu befinden, inwiefern die Predigt des Evangeliums nach den Maßstäben Zwinglis zulässig sei. Der Schweizer Priester brillierte gegenüber seinen Widersachern aus dem katholischen Lager und überzeugte die politischen Autoritäten (vgl. Freudenberg 2014: 99).

Die Stadtreformation nahm daraufhin ihren Gang: Es folgten unter anderem die Abschaffung der Heiligenverehrung, eine geordnete Beseitigung der Bilder und die Einführung der reformierten Abendmahlsfeier auf der Grundlage einer Liturgie Zwinglis (vgl. Opitz 2014: 279). In der mittelalterlichen Kirche sah er vor allem Gesetze, Vorschriften und Regelemente, welche die durch den Geist bestimmte Freiheit des Menschen unterbanden. Reformation bedeutete daher, die Menschen aus der falschen Sicherheit der Kirche herauszuführen und die Erkenntnis zu offenbaren, dass Gott Geist sei. Damit war für den Schweizer

¹⁴⁷ Seine Bibliothek umfasste in seinem Todesjahr ca. 210 theologische Werke sowie 90 philosophische Abhandlungen (vgl. Opitz 2015: 13).

¹⁴⁸ Mittelalterliche Bezeichnung für einen Priester, der die Seelsorge an einer Kirche mit pfarrlichen Rechten ausübte.

¹⁴⁹ Zürich, eine florierende Stadt, zählte im ausgehenden Spätmittelalter 5.000 Einwohner (vgl. Engeler / Opitz 2016: 487).

die Reformation im Wesentlichen ein Erziehungsprogramm (vgl. Gäbler 1984: 107). Im Gegensatz zu den Wittenbergern, die lediglich die mit dem Evangelium nicht vereinbaren Teile des Gottesdienstes ersetzten, schafften die Schweizer Reformatoren den katholischen Gottesdienst gänzlich ab und etablierten eine neue Form (vgl. Dingel 2016: 109). Bei Kaufmann heißt es, nach und nach entwickle sich, in Abgrenzung zu den in Kursachsen vorstattengehenden Umwälzungen, eine eigene Richtung der Reformation, bei der die Gemeinde im Verhältnis zu den kirchlichen Amtsträgern eine größere Autorität habe als im Luthertum (vgl. Kaufmann 2016e: 11). Karlstadts reformatorisches Ansinnen in Orlamünde trug ähnliche Züge. Inhaltliche Parallelen gab es dahingehend, dass Zwingli ebenfalls die strikte Trennung zwischen Klerikern und Laien aufzuheben gedachte (vgl. Roper 2016: 395).

Aus dem unterschiedlichen Verständnis des Abendmahls resultierte die Kontroverse zwischen Luther und Zwingli, die es in diesem Unterkapitel zu erläutern gilt. Im Gegensatz zu Karlstadt und Müntzer wirkte Zwingli nicht in dem unmittelbaren Umfeld des Wittenberger Reformators. Aus diesem Grund seien einleitend ein paar verknüpfende Gedanken dargestellt. Erst 1518 erfuhr der Schweizer durch den Basler Humanisten von Luther und seinem Wirken. Fortan widmete sich Zwingli intensiv dem Studium der Lutherschriften. Er verteidigte ihn gegen literarische Angriffe aus Italien und bezog eindeutig Stellung. Zwingli galt um 1520 als sein bedeutendster Anhänger in der Schweiz (vgl. Brecht 1995: 219, 223). Brecht kommt zu dem Ergebnis, dass die Reformation Zwinglis auf die Entdeckungen Luthers zurückging. Gleichzeitig spricht er sich für die Eigenständigkeit von Zwinglis Theologie aus. Auf der Grundlage der humanistischen Ausbildung und des umfangreichen Studiums gestaltete der Schweizer viele Grundsätze von Luthers Lehre weiter aus (vgl. Brecht 1995: 232). Diese Ansicht erscheint plausibel, da Karlstadt und Müntzer auch auf zentrale Topoi Luthers zurückgriffen und diese dann, auf der Basis der Mystik, zu einer eigenständigen Theologie erweiterten beziehungsweise umformten. Damit ist nicht gemeint, dass Zwingli ein Schüler Luthers sei. Vielmehr kamen die zentralen Impulse für sein theologisches Grundkonstrukt aus Wittenberg.¹⁵⁰ Kaufmann spricht von einer grundlegenden Übereinstimmung, ohne sich im Detail an Luther zu orientieren, mit der wittenbergischen Kritik an der Kurie bis 1523/24 (vgl. Kaufmann 2017a: 186).

Im Jahr 1523 nahm Zwingli selbst Stellung und verwehrt sich dagegen, als „lutherisch“ zu gelten. Der Zürcher verwies in der Schrift *Auslegen und Gründe der Schlussreden* darauf, bereits vor dem Aufstieg Luthers gepredigt zu haben und, da des Altgriechischen mächtig,

¹⁵⁰ Sallmann merkt an, dass der Einfluss der Lutherschriften auf Zwingli in der Forschung unterschiedliche Gewichtung erfährt. Er vertritt eine ähnliche Position wie die bereits dargelegte: Zwingli griff sehr wahrscheinlich Elemente aus Luthers Theologie auf und setzte diese mit dem humanistischen Gedankengut in Beziehung (vgl. Sallmann 2002: 84). Angesichts der zugrundeliegenden Thematik erfolgt an dieser Stelle freilich ein besonderer Rekurs auf Luther. Damit findet keine Überinterpretation, sondern lediglich eine inhaltliche Verknüpfung statt.

die Lehre Christi von ihrem eigenen Ursprung aus zu betrachten. Darüber hinaus folgt ein Verweis auf bestehende Differenzen zwischen seiner und der lutherischen Lehre. Dennoch lobte Zwingli den Wittenberger Kollegen für seine stichhaltige, im Wort Gottes begründete Argumentation (vgl. CR 89, 146ff).

„letz hoff ich, das mengklich verstand, warumb ich nit welle luterisch gescholten sin, so ich doch den Luter als hoch halt als ein lebender. Demnach bezüg ich vor got und allen menschen, das ich dheinen buochstaben alle mine tag ie zuo im geschriben habe, noch er zuo mir [...]“ (CR 89, 150).

Auch hier nochmals der Verweis darauf, dass es keinerlei Kontakte zwischen den beiden Reformatoren gab, einhergehend mit der Lobpreisung des sächsischen Professors. Deutlich wird zudem, dass Zwingli, obwohl er Luther verteidigte, nicht als dessen Schüler, sondern als eigenständiger theologischer Denker in Erscheinung zu treten gedachte. Der Verweis auf den ausbleibenden Kontakt sowie das Studium der *Bibel* auf Altgriechisch sprechen für die Etablierung eines eigenständigen Profils.

Luther sah dies allerdings gänzlich anders, als er 1527 voller Polemik über seine Widersacher und deren Feigheit herzog:

„[...] die rottengeister und schwermer, welche, als mich dünkt, widder von Christo noch vom Evangelio etwas dapffers hetten gewußt, wo der Luther nicht zuvor hette geschrieben [...]. Denn zu der zeit da ich alleine kampff stund [...] waren sie aus der massen küne, fredige unverzagte helden, still zu schweigen und mich alleine im schlam arbeyten zu lassen“ (WA 23, 34f).

Er begriff sich selbst als die zentrale Instanz der Reformation und sah seine Konkurrenten als Feiglinge, die vor den Kampf mit Rom zurückschreckten. Diese überspitzte Aussage lässt zumindest auf ein gesundes Selbstbewusstsein des Reformators schließen, entspricht allerdings nicht der Wahrheit. Gleichzeitig legitimierte dieser in der Passage nochmals seine Position des „mittleren Weges“, umgeben von Feinden zur Rechten und Linken.

Die stark voneinander abweichenden politischen Ordnungen unterstreichen die Differenzen nochmals. Luther wirkte in einem von oben durchregierten Fürstentum und betrachtete sich selbst als treuen Untertanen und Befehlsempfänger. Zwinglis politisches Umfeld bestand aus selbstständigen Städten, in denen die Bürger mittels Wahl die Regierung einsetzten.¹⁵¹

Auch religiöse Entscheidungen lagen in der Hand von Gremien, wie dem schon genannten Rat der Stadt. Damit definierte sich das politische System der Eidgenossenschaft zum Teil über bürgerliche Mitbestimmungsrechte (vgl. Freudenberg 2014: 93). Die 1523 in Zürich

¹⁵¹ Bis 1648 gehörte die Schweizer Eidgenossenschaft nominell dem Alten Reich an, betont Kohnle. Allerdings beteiligte sich die Eidgenossenschaft seit dem späten 15. Jahrhundert nicht mehr an den Reichsaufgaben. Bis 1513, Kohnle weiter, bildete sich die Eidgenossenschaft der 13 Orte heraus (vgl. Kohnle 2016: 51).

eingeführte Stadtreformation ging also nicht auf einen Fürsten zurück. Einer derartig strikten lutherischen Obrigkeitslehre und der sich daraus ergebenden Konsequenzen bedurfte es beispielsweise nicht.¹⁵² Auch das Motiv der Entfremdung des Schweizers von Luther ist kein neues. Kritikpunkte sind die römische Sakramentsfrömmigkeit des Wittenbergers sowie die große Zurückhaltung hinsichtlich konkreter kirchlicher Reformschritte (vgl. Opitz 2014: 281).

4.2.4.2 Der Abendmahlsstreit

Der Abendmahlsstreit entstand vor eben diesem Hintergrund. Das Abendmahl bezeichnet das letzte Mahl am Vorabend vor der Kreuzigung Jesus Christus, welches er zusammen mit seinen Jüngern einnahm. Daraus entwickelte sich im weiteren geschichtlichen Verlauf das Sakrament des Abendmahls.¹⁵³ Von herausragender Bedeutung sind in diesem Zusammenhang die Einsetzungsworte, die in der Grundfassung auf Markus und Paulus zurückgehen. Bei Markus heißt es:

„Und als sie aßen, nahm er Brot, sprach das Segensgebet, brach es und gab es ihnen und sprach: „Nehmt, dies ist mein Leib.“. Und er nahm den Kelch, sprach das Dankgebet, gab ihnen den, und sie tranken alle daraus. Und er sprach zu ihnen: „Dies ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird.“ [...]“ (Mk 14, 22, 24).

Die Besonderheit dieses Abendmahls lag darin, dass der Brotverteilung und dem Trinken aus dem Becher eine spezielle Bedeutung zufiel. Aufgrund der Deutungsworte stellt die Mahlzeit somit eine Symbolhandlung dar (vgl. Sellin 2002: 14). Diese symbolische Handlung greift das Sakrament des Abendmahls auf.

Luther und Zwingli waren nicht die Ersten, welche über das Abendmahl disputierten. Die Trennung zwischen katholischer und orthodoxer Kirche im Jahr 1054 ging unter anderem auch auf jenes Sakrament zurück. Die Katholiken sahen in dem letzten Abendmahl ein jüdisches Passamahl, daher sollte ungesäuertes Matzenbrot Verwendung finden. Demgegenüber interpretierten die orthodoxen Christen das Zeremoniell als einen bewussten Bruch mit der jüdischen Tradition, was wiederum den Gebrauch von gesäuertem Brot rechtfertigte (vgl. Haustein 2002: 24). Bereits im 11. Jahrhundert gab es auf katholischer Seite Gelehrte, die eine symbolische Auffassung des Abendmahls vertraten. Allerdings mussten diese ihre

¹⁵² Luther kritisierte die politische Ordnung stark. Er verwies darauf, dass die Schweizer vor langer Zeit ihre Obrigkeiten erschlagen hätten und sich selbst die Freiheit schenkten. Daraufhin bezahlten und bezahlen sie noch immer mit Blut (vgl. WA 19, 635).

¹⁵³ Als Sakrament lassen sich alle liturgischen Zeichenhandlungen beschreiben, bei denen bestimmte Personen gemäß einem festen Ritus Dinge und Worte zu Zeichen der Gegenwart Gottes verbinden, um diese als Mittel der göttlichen Gnade den einzelnen Teilnehmern zu spenden (vgl. Sparr: 2010: 502).

Überzeugungen widerrufen. Damit war die Frage nach der Gegenwart Christi bei dem Sakrament des Abendmahls für die kommenden Jahrhunderte geklärt (vgl. Haustein 2002: 26). Luther prangerte die dreifache Gefangenschaft der katholischen Kirche hinsichtlich des Abendmahls an. Er begriff die Messe als Werk, welches den Bezug zum Evangelium verloren hatte. Ferner folgten die Beanstandung des Kelchentzuges sowie die Auffassung, dass die Aussagen der Transsubstantiationslehre bezüglich der Realpräsenz von Christi zwar stimmten, diese jedoch von ihrem theologischen Gehalt her falsch seien (vgl. Haustein 2002: 29). Wichtig in diesem Zusammenhang ist das Bekenntnis zu der Realpräsenz Christi während des Abendmahls:

„Ebenso rede ich auch und bekenne das Sakrament des Altars [Abendmahl], daß daselbst wahrhaftig der Leib und das Blut im Brot und Wein mündlich gegessen und getrunken werde [...]“ (WA 26, 506).

Die Abendmahlsworte sind folglich wörtlich und nicht symbolisch oder gar metaphorisch zu verstehen, was nichts anderes bedeutet, als dass Jesus nach Luthers Vorstellung mit seinem Blut und Leib im sakralen Gottesdienst wirklich und wahrhaftig anwesend sei (vgl. Nüssel 2010: 515).

Zwingli dagegen entwickelte ein vollkommen davon abweichendes Verständnis und sah zwischen den Elementen des Abendmahls und dem, was Jesus Christus mit seinem Leib und Blut erwirkte, keinen Zusammenhang (vgl. Lohse 1998: 53). Eine Zuspitzung der Auffassung vom Abendmahl ging mit dem Studium des niederländischen Humanisten Cornelius Honius (ca. 1440 – 1524) einher. Der Schweizer gelangte zu der Auffassung der symbolischen Deutung. Dabei seien die Elemente Brot und Wein lediglich als Zeichen zu verstehen. Bei dem Abendmahl handele es sich daher um eine Feier des gemeinsamen Gedächtnisses und der Bekenntnis. Eine Realpräsenz Jesus Christus gebe es nicht. Dennoch sei Christus im Geist der Feiernden gegenwärtig (vgl. Zahrnt 1986: 185). In einem Brief an die Glaubensbrüder in Schlesien schrieb Zwingli 1526:

„Daß ihr nämlich jene törichte oder schon eher abscheuliche Auffassung ganz und gar losgeworden seid, als esse man beim Abendmahl das körperliche Fleisch Christi als Brot [...] nur laßt uns aus dem Brot nicht Fleisch machen und den Wein nicht gegen Blut eintauschen“ (Zwingli 1988 [1526]: 119f).

Im Gegensatz zu Luthers Auffassung der Realpräsenz, als „töricht“ und „abscheulich“ beschrieben, bildet nun das Subjekt des Abendmahls nicht Christus selbst, sondern die gläubende Gemeinde (vgl. Sallmann 2002: 98). Die Ausmaße der Kollektivität beschreibt Roper eindrucksvoll. Für Zwingli war die gesamte Stadt in den Prozess des Erlangens des Seelenheils involviert. Daher bedurfte es, Roper weiter, einer moralischen Reinheit, was wiederum zur direkten Folge hatte, dass die Zürcher Obrigkeiten gegen Sünder vorgingen (vgl.

Roper 2016: 395). Modern ausgedrückt, etablierte der Reformator eine Art von Sittenpolizei, wie sie in manchen Ländern noch heute zu finden ist. Andererseits erinnert der Gedanke des kollektiven Heilsweges stark an die griechische Antike. Auch bei Aristoteles war der Weg in die Glückseligkeit (Eudaimonie), angesichts der Veranlagung des Menschen als „zoon politikon“, nur über die Polis zu erreichen. Jedenfalls schien Zwingli, mittels von den Obrigkeiten legitimierten Repressalien, gegen die Lasterhaftigkeit der Menschen vorzugehen und damit im erheblichen Maße Macht auszuüben.

Wie schon dargestellt, verwarf auch Karlstadt die Realpräsenz Christi beim Abendmahl. Darin waren sich beide Reformatoren einig. Allerdings interpretierte Bodenstein die Einsetzungsworte in anderer Art und Weise, was eine Kritik Zwinglis nach sich zog. Bei Lohse heißt es, dass diese Kritik sehr mild ausfiel. Er beschreibt den Einfluss Karlstadts auf die Ausbildung Zwinglis Abendmahlslehre als gering (vgl. Lohse 1998: 55). Gäbler dagegen verweist auf Bodensteins Aufenthalt in Basel, wo er fünf Traktate über das Abendmahl verfasste und gegen Luther schrieb. Er spricht von einer prinzipiellen Zustimmung Zwinglis, wenngleich andere Differenzen bestanden (vgl. Gäbler 1984: 108). Ein weiteres Indiz für eine grundlegende Übereinstimmung stellt die spätere Berufung Karlstadts an das Zürcher Grossmünster durch Zwingli dar, die zumindest auf gegenseitige Sympathien schließen lässt. Inwiefern wäre es für den Schweizer Reformator sinnvoll, einem Gegner der eigenen Lehre noch eine Plattform zwecks der öffentlichen Darstellung seiner Gedanken zur Verfügung zu stellen?

Luther prägte sein Bild von Zwingli über die bestehenden Kontakte zu Karlstadt. Aus seiner Perspektive teilten sowohl Zwingli als auch Johannes Oekolampad (1482-1531), also die zwei wichtigsten Reformatoren der Eidgenossenschaft, Bodensteins Auffassung. Darin sah er ein Bekenntnis zu Karlstadt und ein Handeln gegen sich. Die bestehenden theologischen Differenzen erkannte er jedoch nicht (vgl. Gäbler 1984: 108). Damit war Zwingli für ihn ein Verfechter von Karlstadts Theologie. Der Hass auf Karlstadt übertrug sich nun auch auf Zwingli (vgl. Gäbler 1984: 108, Lohse 1998: 55). Somit wurde dieser von ihm schon vor jedwedem Kontakt, also auch vor dem Ausbruch der Streitigkeiten über das Abendmahl, negativ stigmatisiert. Des Weiteren brachte der von Zwingli und seinen Mitstreitern ausgehende reformierte Protestantismus für die Wittenberger unangenehme Folgen. Roper konstatiert, mit der Ausbreitung der schweizerischen Reformation gingen nicht nur die Zentren des Buchdrucks Ulm, Basel, Zürich sowie Straßburg verloren, sondern auch zunehmend der Einfluss auf die gesamte Entwicklung im Süden. Insbesondere verweist die Historikerin auf den Bruch mit Karlstadt, der in den oberdeutschen Gebieten großes Bedauern nach sich zog. In ihrer Konklusion aber heißt es, Luther und dessen Unterstützer befänden sich erstmalig in der Defensive. Nunmehr sei der Reformator nicht der Vorreiter in Sachen neuer

intellektueller Ideen. Der einstige Angreifer musste sich gegen seine erfolgreichen Konkurrenten verteidigen (vgl. Roper 2016: 399, 403).

Die Streitigkeiten als Solche begannen im Jahr 1525. Zwingli und Oekolampad veröffentlichten Druckschriften und griffen somit in die Auseinandersetzung zwischen Karlstadt und Luther ein. Bezeichnend dabei war, dass Luthers Name zu Beginn nicht fiel, was aus Respekt vor dem „großen Reformator“ geschah (vgl. Gäbler 1984: 108). Die eigentliche Auseinandersetzung begann dann im darauffolgenden Jahr 1526. Luther veröffentlichte *Ein Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister*. Zu Beginn der Schrift arbeitete er gleich heraus, dass der Teufel die falschen Gedanken über das Abendmahl in die Welt setzte (vgl. WA 19, 484). Somit war für ihn klar, dass die von ihm abwertend bezeichneten „Sakramentierer“ mit dem Satan im Bunde sein mussten. Wenig später heißt es, er wolle lieber tot sein, als die Schmähungen und Lästerungen weiter ertragen zu müssen. Auch kam der Reformator in diesem Kontext erneut auf den Teufel, der sein „Höchstes versuche“, sowie die bevorstehende Apokalypse zu sprechen (vgl. WA 19, 503). Letzten Endes folgte eine direkte Bezugnahme auf die Reformatoren aus der Eidgenossenschaft und deren Verbindung mit dem Satan:

„Der Teufel hat nirgend zu schaffen, als daß er dahin komme und beschmeiße, wo das Evangelium angefangen hat. Deshalb müssen wir uns gut auf die Worte gründen und darauf beharren, so können wir den Ketzern gut antworten“ (WA 19, 508).

Als Ketzer bezeichnete er Zwingli und dessen Mitstreiter, die er in diesem Passus als Diener des Teufels für die breite Öffentlichkeit zu entlarven gedachte. Gleichzeitig stilisierte Luther Wittenberg als den Geburtsort des Evangeliums. Da er selbst die geistliche Instanz in Wittenberg sowie der Verfasser der Schrift war, kommt diese Aussage der eigenen Lobpreisung gleich. Heruntergebrochen lautet die zentrale Botschaft, in Zürich herrsche das „Böse“, in Wittenberg regiere das „Gute“. Der Teufel selbst, so geht es aus der Passage hervor, versuche nun mittels seiner Gehilfen, den Ketzern, das Evangelium zu stürzen. Somit ergibt sich ein bereits bekanntes Motiv: Der Teufel greift Luther, demjenigen welchem Gott das Evangelium offenbarte, persönlich an. Als Maßnahme forderte der Theologe einen geistlichen, mittels der Auslegung der Schrift geführten Kampf. Aufgrund des öffentlichen Charakters haben die Aussagen freilich auch eine starke polemische Natur und versuchen darüber die Hoheit in der Debatte zu gewinnen.¹⁵⁴

Die Antwort Zwinglis kam mit *Amica Exegesis* sowie *Freundliche Verglimpfung über die Predigt Martin Luthers wider die Schwärmer* im gleichen Jahr. Dem stellte dieser noch 1527

¹⁵⁴ So verwies er beispielsweise dezidiert auf den Umstand „Es ist öffentlich bei Tage, daß wir über die Worte Christi vom Abendmahl in Streit geraten sind [...]“ (WA 23, 82).

die Schrift *Dass diese Worte Christi das ist mein Leib noch fest stehen, wider die Schwarmgeister* entgegen. Gleich auf der ersten Seite beliebte es dem Augustiner von dem Teufel zu sprechen, der ein solches „Durcheinander in der Schrift anrichtete“, dass viele Sekten, Ketzer und Rotten entstanden (vgl. WA 23, 64). Die Antwort aus der Eidgenossenschaft ließ nicht lange auf sich warten. Das Traktat *Dass diese Worte: Das ist mein Leib usw. ewiglich den alten Sinn haben werden* erschien ebenfalls 1527. Eindringlich wandte sich der Schweizer an Luther und versuchte, die Auseinandersetzung auf eine sachliche Ebene zurückzuführen:

„[...] und dabei habe ich Deinen Namen nie angetastet; und das deswegen, damit Du erstens nirgends eine Ursache zum Streit finden könntest, andernteils aber auch deswegen, damit Deine übrige Lehre, die Du gut und recht vorgebracht hast, nicht in Verdacht und Zweifel fallen möchte [...]. Darum richte ich, mein lieber *Luther*, die demütige Bitte an Dich, Du wollest nicht toben in der Sache, wie du bisher getan hast; sondern wenn Du *Christi* eigen bist, so sind wir auch sein. Nun steht es uns keineswegs an, anders gegeneinander aufzutreten als mit dem Worte Gottes. Deshalb brauche Du es mit christlicher Mässigung; wir wollen es auch so halten [...]“ (Zwingli 1962 [1527]: 263f).

Zwingli erkannte, dass im Grunde beide für dieselbe Überzeugung eintraten und ein erbitterter öffentlicher Streit der Sache nur schaden könne. In diesen Worten spricht zu allererst der humanistische Gelehrte und nicht der Theologe. Der Appell trug jedoch keine Früchte. Luther verfasste daraufhin das Traktat *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis*, welches 1528 erschien und polemisierte in gewohnter Manier weiter:

„Da laßt uns hören und sehen, wie der zornige teuffel so giftige lügen durch seine verblende elenden schwerer tichtet“ (WA 26, 353).

Zwingli und seine Anhänger wurden von ihm erneut als vom Teufel Verblendete dargestellt. Sie predigten damit nicht mehr das Wort Gottes, sondern das des Satans. Inhaltlich liefert die Polemik keinen nennenswerten Mehrwert. Der abschreckende Charakter verfehlte seine Wirkung jedoch nicht. Gäbler verweist darauf, dass die Auseinandersetzung eine öffentliche Form hatte.¹⁵⁵ Daher gab es kaum Möglichkeiten, Missverständnisse und Missdeutungen auf besonnene Art zu klären. Für beide Reformatoren stand viel Prestige auf dem Spiel (vgl. Gäbler 1984: 105).

Vor diesem Hintergrund gilt es auch das Marburger Religionsgespräch zu verorten. Des Weiteren spielte die politische Situation eine gewichtige Rolle. Bereits 1527 plante Philipp von Hessen ein Religionsgespräch, um die Streitigkeiten zwischen den konkurrierenden

¹⁵⁵ Insbesondere am Beispiel der Streitigkeiten um das Abendmahl lässt sich die enorme Bedeutung des Buchdrucks als Propaganda- bzw. Werbemittel veranschaulichen. Kaufmann charakterisiert den literarischen Gestus in Zwinglis Schriften als den des mit „freundlich-überlegener Attitüde des Antipolemikers“ polemisierenden, wohingegen der Augustiner mit seiner unvorstellbaren Direktheit stritt (vgl. Kaufmann 2017a: 190).

Positionen beizulegen. Der Wittenberger Reformator verweigerte jedoch seine Teilnahme (vgl. Lohse 1998: 61).

4.2.4.3 Das Marburger Religionsgespräch

Angesichts der wachsenden katholischen Bedrohung gegenüber dem Protestantismus gewann der Wunsch nach einem konfessionellen Schutzbündnis an Bedeutung. Lohse sieht daher das im Oktober 1529 abgehaltene Marburger Religionsgespräch nicht nur als theologischen Einigungsversuch, sondern auch als politische Aktion. Luther und die Seinigen insistierten auf einer theologischen Verständigung, die einem Bündnis vorausgehen müsse. Die Schweizer waren auch ohne eine solche Einigung an einem Bündnis interessiert (vgl. Lohse 1998: 61). Damit zeigt sich, dass Zwingli nicht nur Theologe, sondern auch „Realpolitiker“ war, der erkannte, was auf dem Spiel stand.

In diesem Zusammenhang lohnt auch der Verweis auf den engen Kontakt zwischen den Landgrafen und Zwingli. Die Korrespondenz kann auf den 22. April 1529 zurückdatiert werden. Philipp unterrichtete den Schweizer über seine Bündnispläne und bot ihm sogar eine Stellung an. Bemerkenswert erscheint auch seine Kritik an Luther und Melanchthon bezüglich der Abendmahlsfrage (vgl. Müller 2001: 179ff). In dem Brief heißt es, es ergeht das „gnädigste Begehren“ an Zwingli, die Zusammenkunft mit seiner Anwesenheit zu fördern (vgl. CR 97, 109). Opitz schließt folgerichtig, Zwingli habe in dem Landgrafen einen wichtigen Sympathisanten gefunden (vgl. Opitz 2015: 88). Luther hatte erneut keinerlei Interesse an einer Disputation mit dem Schweizer. Allerdings war es diesmal sein Landesherr, der auf einer Teilnahme bestand (vgl. Opitz 2015: 88, Gäbler 1984: 111). Leppin verweist darauf, dass der Wittenberger Professor sich nur selten zu einer Sache von außen derartig gedrängt sah (vgl. Leppin 2016a: 144). Zwingli äußerte gegenüber dem Landgrafen, sehr gern an den Gesprächen teilnehmen zu wollen, um „gemeinsam zu begreifen, was der Einzelne nicht verstehen kann“ (vgl. CR 97, 117f). In einem Brief an den Rat zu Zürich heißt es, er und Bucer (1491-1551) beabsichtigen „im Guten“ über die Unstimmigkeiten disputieren zu wollen, gefolgt von dem Wunsch der gegenseitigen Bekenntnis und brüderlichen Treue (vgl. CR 97, 292f).

Neben den beiden Größen waren noch Melanchthon, Oekolampad, Bucer sowie eine Gruppe Theologen aus Sachsen und Süddeutschland in die Gespräche involviert (vgl. Gäbler 1984: 111). Beide Seiten trafen mit der Überzeugung ein, im Recht zu sein. Bei den Sondergesprächen ließen sich einige andere Streitpunkte klären. Somit konnten sich die Hauptgespräche auf die Frage nach dem Verständnis des Abendmahls fokussieren (vgl.

Lohse 1998: 62). Als keine Einigung abzusehen war, schlugen die Politiker vor, die gemeinsamen Überzeugungen schriftlich zu fixieren. Daraufhin entstanden die *15 Marburger Artikel*. Erst im letzten Teil des 15. Artikels griff man den Unterschied auf:

„[...] Und wiewol aber wir uns, Ob der war leib und plut Christi leiblich im Brot und Wein sey, dißer Zeit nit verglichen haben, So sal doch ein teill jegen dem andern Christliche liebe, so fer yedes gewiessen ymmer leyden kann, erzeugen [...]“ (WA 30 III, 170).

Angedeutet wird die Hoffnung, auch diesen letzten Streitpunkt, mit dem Verweis auf das Gewissen und die christliche Liebe, zukünftig eventuell auflösen zu können. Die *Marburger Artikel* lassen sich als ein gemeinsames Bekenntnis verstehen, welches die teilnehmenden Theologen unterzeichneten. Die öffentliche literarische Kontroverse zwischen den Reformatoren fand somit in Marburg ihr Ende (vgl. Lohse 1998: 63).

Luther lehnte Zwinglis Angebot, sich trotz der bestehenden Differenzen als Glaubensbrüder anzuerkennen, ab, betonte aber, beide Parteien hätten sich in Friede und Liebe die Hand gereicht (vgl. WA Br 5, 160). In dem auf der Rückreise von Marburg verfassten Brief schilderte Luther die Gespräche und beschrieb die Gegenseite als ohne Erfahrung und zum Disputieren ungeschickt. Alle Einwände hätte er widerlegt (vgl. WA Br 5, 160). Ähnliches schilderte er auch seiner Frau. Ihr gegenüber fielen die Worte „freundliches Gespräch“, gefolgt von einem Verweis auf die großen Übereinstimmungen. Aber auch hier kommen die Unterschiede und Schuldzuweisungen zum Tragen:

„Aber wir wollen die Brüderei nicht – Friedliches und Gutes wollen wir wohl [...] Ich denke Gott hat sie verblendet, so daß sie nichts Besseres vorbringen konnten“ (WA Br 5, 154).

Bezüglich des Abendmahls betrachtete er die Argumentation der Schweizer als schwach. Gott habe sie verblendet, was so viel bedeuten mag, wie sie können die Wahrheit nicht erkennen. Daher auch die Ablehnung der von den Schweizern gewollten Verbrüderung, denn diese – so scheint es jedenfalls – entspreche nicht dem Ansinnen von „friedlich“ und „gut“. Er bezeichnete in dem Brief Zwingli und dessen Gefolgschaft zudem als „Widersacher“, also Gegner (vgl. WA Br 5, 154).

Opitz kommt zu dem Ergebnis, dass Luther und nicht Zwingli für die innerprotestantische Kirchenspaltung verantwortlich zu machen sei (vgl. Opitz 2015: 89). Zumindest unternahm der Wittenberger keinerlei Anstalten, um eine solche Spaltung zu verhindern. Inwiefern wirklich eine Schuldzuweisung erfolgen kann, bleibt strittig. Karlstadt, Müntzer sowie die „Zwickauer Propheten“ hatten ebenfalls andere reformatorische Konzepte, konnten diese durch das Eingreifen Luthers sowie der Obrigkeit allerdings nicht verwirklichen. In diesem Sinne verhinderte er durch sein Wirken die Spaltung erfolgreich. Zwingli war nun selbst eine

Form von Obrigkeit und konnte daher unbehelligt seine Glaubensvorstellungen, unabhängig von Luthers Meinung und der Repressalien der Obrigkeiten, umsetzen. Daher gilt es, die These von Opitz zu relativieren. Allerdings vergab der Augustiner in Marburg die einmalige Chance, schweizerische und wittenbergische Spielart der Reformation in einem theologischen und politischen Bündnis zu vereinen. Die Ablehnung der Verbrüderung musste die anwesende schweizerische Delegation sowie den Gastgeber, hoffend auf einen politischen Schulterschluss, irritiert haben. Dieses Ereignis zeugt nochmals deutlich von dem immer aus einer theologischen Perspektive heraus denkenden Wittenberger.¹⁵⁶

Auch Zwingli berichtete über das Geschehen in einem Brief. Er spricht von einem „Kampf in der Arena“, der vor dem Landgrafen und seinen Schiedsrichtern stattfand (vgl. Zwingli 1988 [1529]: 127). Die abfälligen und zynischen Äußerungen über Luthers Verhalten sind eindrucksvoll:

„Wie er diese und ungezählte andere widersprüchliche, widersinnige und törichte Sätze so daherblökte, unermüdlich wie das Geplätscher am Strand, so wurde er doch von uns widerlegt, so daß sogar der Fürst selbst uns beistimmte [...]“ (Zwingli 1988 [1529]: 127).

Im Kontext des impulsiven und polemischen Auftretens Luthers gegenüber seinen Widersachern ergeben solche Äußerungen, von einem in politischen Kontroversen geübten und humanistisch geprägten Eidgenossen, durchaus einen gewissen Sinn. Ferner beanspruchte auch Zwingli den Sieg in Marburg für sich, was die zuvor genannte Diffamierung Luthers freilich nochmals unterstreicht. Beide Reaktionen degradieren den Akt der Handreichung auf eine diplomatische Geste.

Lohse resümiert, dass das Marburger Religionsgespräch, beziehungsweise die aus ihm hervorgegangenen *Marburger Artikel*, ihren Zweck, nämlich die theologische Übereinstimmung für ein politisches Bündnis, verfehlten. Ab 1530 griffen die Lutheraner wieder stärker die Unterschiede zu Zwingli auf (vgl. Lohse 1998: 64). Lohse behandelt in diesem Kontext allerdings nicht die Bündnispolitik Hessens. Es folgte 1530 das Defensivbündnis eines „christlichen Verständnisses“ zwischen Straßburg, Basel, Zürich und Hessen, welches dem Landgrafen enormen Einfluss in Süddeutschland ermöglichte. Darauf aufbauend wollte Philipp die evangelischen Schweizer 1531 in den Schmalkaldischen Bund integrieren. Allerdings lehnte Zwingli die lutherische Bekenntnispflicht ab (vgl. Müller 2001: 184f).

¹⁵⁶ Auf der anderen Seite missachtete der Reformator bei seinem Bündnis mit der Obrigkeit genau diese Grundsätze. Es bleibt fraglich, warum er, immer vor dem Hintergrund der katholischen Bedrohung, die sich ihm bietende Gelegenheit einer Stärkung des Protestantismus ausschlug.

4.2.4.4 Der Tod auf dem Schlachtfeld

Anders als in Kursachsen oder im Reich gingen die schweizerischen städtischen Gemeinden mit der Idee des bewaffneten Widerstandes, den sie als legitim für die Bewahrung der eigenen Freiheit sahen, um. Luther lehnte derartige Ideen ab und forderte absolute Hörigkeit gegenüber der Obrigkeit. Er kritisierte zudem das politische System der Eidgenossenschaft und vertrat die Meinung, die Schweizer hätten, sich selbst die Freiheit schenkend, ihre Obrigkeiten „erschlagen“. Mit anderen Worten: Es handelt sich um keine, da dem Willen Gottes widerstrebend, legitime politische Ordnung. Insofern konnte Zwingli oder der Rat der Stadt, zumindest nach dem Denkmodell Luthers, keinerlei rechtmäßige Forderungen stellen. Ein von ihnen ausgehender Krieg gegen das Reich wäre demnach als das Aufbegehren der Untertanen gegenüber der Obrigkeit einzuordnen. Militärische Konflikte unter den einzelnen Kantonen, so die Vermutung, stellten für ihn, rekurrierend auf den Landfrieden und das Fehdenverbot, Aufruhr dar.

Bei Roper heißt es, die Schweizer Gemeinden verteidigten in langer Tradition ihre Unabhängigkeit. Jeder männliche Bürger entrichtete das sogenannte Wachgeld, eine Art von Sondersteuer, um die Stadtwachen unterhalten zu können. Darüber hinaus musste jeder Mann im Besitz einer eigenen Waffe sein, die regelmäßigen Inspektionen unterlag. Jedes Jahr leistete die männliche Bürgerschaft aufs Neue einen Schwur zum feierlichen Gehorsam gegenüber dem Bürgermeister und städtischen Amtspersonen (vgl. Roper 2016: 415). In der republikanischen Eidgenossenschaft gab es also keine von Gott eingesetzte Obrigkeit, sondern von Bürgern gewählte politische Vertreter. Insofern ließe sich nun argumentieren, dass der Wittenberger auch hierin nichts Gutes sehen konnte. Der Schwur bezog sich eben auf politische, nicht von Gott eingesetzte Führer.

Der Schweizer Bürger war folglich immer auch Soldat und geübt im Umgang mit der Waffe, einhergehend mit einer Loyalität gegenüber der eigenen Stadt und nicht der Eidgenossenschaft als übergreifendes Gebilde. Dies musste mit der Glaubensspaltung früher oder später zu erheblichen Konflikten führen. Mit dem Bekenntnis eines Kantons zu Zwingli oder dem Papst kam es zu tiefgreifenden politischen und religiösen Unstimmigkeiten. So heißt es bei Meyer, Zürich strebte, gestützt auf die reformatorischen Tendenzen der Bürger, einen Ausbau der Machtstellung in der Ostschweiz an und Zwingli sah die Möglichkeit, sein Reformwerk in der gesamten Eidgenossenschaft zu etablieren. Der eigentliche Auslöser des sogenannten Ersten Kappelerkriegs stellte allerdings die Verbrennung eines reformierten Pfarrers dar. Kriegerische Auseinandersetzungen konnten aber in letzter Minute mittels eines Kompromisses, der zugunsten der Reformierten ausfiel, verhindert werden. Der im Juni 1529 geschlossene Kappeler Landfrieden sollte nicht lange bestehen, resümiert Meyer. Zwingli und das Kanton Zürich befürchteten ein Eingreifen des Kaisers und seines

Bruders Ferdinands. Im Oktober 1531 begann der Zweite Kappelerkrieg, der kurz darauf im November des selbigen Jahres mit dem, für die reformatorischen Gebiete ungünstig ausfallenden, Zweiten Kappeler Landfrieden endete (vgl. Meyer 2009: 1ff).

Bereits in dem ersten Gefecht am 11. Oktober fiel der Zürcher Reformator. In der von Hillerbrand herausgegebenen Quellensammlung heißt es bezüglich der Handhabung des Leichnams, die Katholiken vierteilten Zwinglis Körper und verbrannten ihn anschließend (vgl. Hillerbrand 1967: 189). Neben Zwingli befanden sich noch 20 weitere Geistliche, in ihrer Pflichterfüllung als Bürger der Stadt Zürich, bei der Schlacht unter den zahlreichen Opfern (vgl. Roper 2016: 443).

Luther äußerte sich nach Marburg kaum noch über Zwingli und die Zürcher Reformation. Dies änderte sich allerdings, als er von dem Tod des Reformators auf dem Schlachtfeld 1531 erfuhr:

„Zwingli hatt das Schwert gezogen, darumb hatt man im auch den Ion geben, quia Christus dicit: Qui gladium accipit, gladio peribit“ (WA Tr 2, 103).

„Diejenigen, die das Schwert benutzen, werden auch durch das Schwert umkommen.“ Dieser biblische Ausspruch verwundert wenig, da Luther hier an seine Obrigkeitslehre anknüpfte. Vor dem Hintergrund der Drei-Stände-Lehre stellte das Verhalten Zwinglis nichts anderes als eine Vermischung von „Ecclesia“ und „politia“ dar. Die von einer solchen Vermischung ausgehende Gefahr, nämlich der Niedergang der Ordnung und damit letzten Endes auch des Evangeliums, war für ihn immer präsent. Darüber hinaus sah er in Zwinglis gewaltsamen Tod aber auch ein klares Zeichen Gottes:

“Sed iste est fines gloriae, quam quaerebant blasphemiis coenam Christi” (WA Br 6, 236).¹⁵⁷

Er begriff den Tod des Widersachers als eine direkte Verbindung zu der falschen Auslegung der Lehre, insbesondere des Abendmahls. In einem weiteren Brief sprach er gar von einem zweiten Gericht Gottes: Erst traf es Müntzer und nun Zwingli. Schuld seien die ungeheuerlichen Lästerungen (vgl. WA Br 6, 246). Luther interpretierte den Tod des Schweizers als gerechte Strafe für dessen Ketzerei. Gott selbst beendete, so zumindest die in Wittenberg geteilte Vorstellung, das Leben des Schweizers. Insbesondere vor dem Hintergrund einer ganz ähnlichen Argumentation bei Müntzer, dessen Tod ebenfalls Gottes Wille war, keimt die These des in seiner Selbstwahrnehmung manifestierten Gedankens einer Art von heiliger Bundschaft mit Gott oder zumindest des besonderen Schutzes durch den Herrn. Nachdem Gott ihm exklusiv das Evangelium offenbarte, beseitigte er in den darauffolgenden

¹⁵⁷ Übersetzt: Das ist nun das Ende ihres Ruhmes, den sie mit ihren Lästerreden gegen das Abendmahl Christi suchten.

Jahren zwei seiner Rivalen. Der Augustiner dagegen kam unversehrt, was für viele an ein Wunder grenzte, aus Worms zurück. Die Tatsache, dass Zwinglis Anhänger den Gefallenen als Märtyrer feierten, hielt er für Blasphemie (vgl. Kaufmann 2017a: 193).

Im Jahr 1536 kam es mit der *Wittenberger Konkordie*, die erneut auf die Initiative Philipps von Hessen zurückging, in Wittenberg zu einer Verständigung in der Abendmahlsfrage zwischen den oberdeutschen und Wittenberger Theologen. Luther unterzeichnete das von Bucer und Melanchthon verfasste Dokument. Die Schweizer Reformatoren, was den tiefen Bruch nochmals unterstreicht, lehnten die Ausführungen allerdings ab.

4.2.4.5 Anwendung der Idealtypen

Zwingli war der erste religiöse Gegner Luthers, den er nicht bezwingen konnte. Dies lag zum einem daran, dass er auf die Schweizer keinen Einfluss hatte, was sowohl auf die geographische Lage als auch auf die politische Ordnung der Eidgenossenschaft zurückzuführen ist. Zum anderen hatte der Schweizer Reformator in dem Landgrafen Philipp von Hessen sowie in den reformierten Kantonen, aber auch in den sächsischen Kurfürsten, mächtige Verbündete. Damit stand Luther nun nicht mehr alleine in der Gunst der Obrigkeit. Diese vollkommen neue Situation könnte erklären, warum er kein Eingreifen der Obrigkeiten forderte. Nun war es nämlich sein Landesherr selbst, der ihn gegen seinen Willen dazu aufforderte, an dem Religionsgespräch in Marburg teilzunehmen.

Vor diesem Hintergrund, so das Argument, ist die strikte Haltung an dem einst formulierten Prinzip, „die Geister aufeinander platzen zu lassen“ festzuhalten, plausibel. Damit wird deutlich, dass die Obrigkeiten mehr an politischen Lösungen, denn an theologischem Geplänkel interessiert waren. Zwingli, selbst eine Art von Obrigkeit, verstand dies nur zu gut. Luther dagegen beharrte auf seinen Grundsätzen und lehnte ein politisches Bündnis mit den „Gotteslästerern“ ab. Für ihn waren die theologischen Differenzen bezüglich des Sakramentes des Abendmahls schier unüberbrückbar. Jedwede Form von Zugeständnissen, so zumindest die These, schien ein Verrat an dem Glauben zu sein. Zudem teilte er das Bewusstsein, im endzeitlichen Kampf gegen den Teufel um den Bestand des Evangeliums zu ringen. Sein reformatorisches Anliegen konnte demnach nur das einzig Wahre, da von Gott legitimiert, sein. Somit fungierte dieser auch im Umgang mit Zwingli als unzweifelhafte Autorität, auf die er sich berufen konnte. Daraus resultierte eine starke Einschränkung der Wirklichkeit. Zwingli und dessen Anhängerschaft, so die Meinung des Theologen, dienten dem Teufel und verfolgten das Ziel, seine Reformation zu stürzen. In seinen Mitstreitern wiederum sah Luther die zum Heilsweg führende exklusive Gemeinschaft, der er vorstand.

Damit liegt auch in dieser Kontroverse eine, dem Handlungstypus „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“ entsprechende, Ausrichtung der Aktivitäten Luthers zugrunde.

Genau wie in anderen Fällen gab es auch eine Unterredung, was dem Kriterium der Dialogbereitschaft entspricht, mit dem Widersacher. Allerdings gilt es festzuhalten, dass Luther ein solches Vorgehen ausdrücklich, wie bei dem ersten Anlauf für Religionsgespräche ersichtlich, ablehnte. Lediglich die Weisung der Obrigkeit konnte eine derartige Unterredung ermöglichen. Insofern fand zwar ein Dialog statt, die Bereitschaft dagegen basierte auf obrigkeitlichen Zwang. Von einer Dialogbereitschaft im engeren Sinne wie in den anderen Fällen kann also keine Rede sein. Insbesondere der Ausgang der in Marburg stattfindenden Gespräche zeugte von der Kompromissunfähigkeit seitens des Wittenberger Professors. Zwingli bot die Glaubensbruderschaft auch ohne eine komplette Übereinstimmung an. Für den Reformator war Zwingli jedoch ein Feind, den er als Ketzer anklagte und bekämpfte. Allerdings erfolgte dieser Kampf nicht mit allen, sondern lediglich eingeschränkten, Mitteln. Im Gegensatz zu der Handhabung von Müntzer zeugt sein Handeln gegenüber dem Schweizer von keinem „Unterdrücken feindlicher Ideen“, da es, der spezifischen Situation geschuldet, keinerlei Aufforderungen gab, gegen den Ketzer gewaltsam vorzugehen. Vor diesem Hintergrund ergibt der Bezug Luthers auf das Gericht Gottes auch einen Sinn. Da die Obrigkeiten die Lästereien nicht erkannten und dementsprechend pflichtbewusst handelten, war es Gott selbst, der Zwingli für seine Blasphemie mit dem Tode bestrafte und damit das Amt der weltlichen Herrscher ausübte. Eine solche Interpretation, so die hier vertretene These, zielt auf ein Versagen des weltlichen Regiments ab, was zu der direkten Intervention Gottes führte. Die Episode mit Zwingli zeigt die zuweilen bestehende Diskrepanz zwischen Luther und der reformierten Obrigkeit, die primär an einem politischen Machterhalt Interesse zeigte. Eine solche Auslegung ließe nun den Schluss zu, dass er sehr wohl seine eigenen Grenzen kannte, bzw. die Obrigkeiten ihm diese in der Auseinandersetzung mit dem Schweizer aufzeigten und eine Forderung nach Repressalien keinen Sinn, da nicht durchsetzbar, hätte. Daraus keimt die Vermutung, in einem andersartigen Szenario, in dem ihm die Möglichkeit offen stünde, Maßnahmen gegen den Widersacher einzufordern, käme er dem nach. Der Argumentation weiter folgend handelte es sich wahrscheinlich um eine Form von, einer den externen Umständen geschuldeten, „unterdrückter Gewaltbereitschaft“. Indizien diesbezüglich finden sich im Umgang mit Karlstadt und den Zwickauern, wo er im Nachhinein die fehlende Härte in der Handhabung mit den Widersachern beklagte. Im Falle Zwingli, so die naheliegende Vermutung, bestand die grundsätzliche Bereitschaft, sie wurde aber aufgrund der fehlenden Möglichkeiten ausgebremst. Für eine solche Annahme spräche zudem die Radikalisierung des Professors im Zuge der Auseinandersetzung mit Müntzer.

Luther diabolisierte Zwingli und dessen Getreue als vom „Teufel verblendet“, was nichts anderes bedeuten kann, als dass die „Zürcher“, Diener des Satans, von dem wahren Glauben abgefallen seien. Dieses Motiv kam bisweilen, wenngleich in unterschiedlicher Intensität, in jedem der behandelten Konflikte vor. Es wäre durchaus möglich, noch weiter zu gehen und neben dem Handlungstypus „Festhalten“ auch die Ausprägung „Dulden“ heranzuziehen.

Dies bedeutet unter anderem das Ertragen sowie Akzeptieren von Meinungen, welche mit den eigenen Ansichten nicht konform gehen. Mit der Stigmatisierung als Ketzer und Gotteslästerer kann jedoch schwerlich von einem auf „Dulden“ ausgelegten Verhalten die Rede sein. Vielmehr handelte es sich um eine offene rhetorische Agitation. Dennoch lohnt sich eine weitere Betrachtung der Begrifflichkeit. Im Zusammenhang mit dem den Handlungsbegriff spezifizierenden Konzept von Toleranz, erfolgte auch eine Behandlung der sogenannten Pseudotoleranz. Diese brilliert mit der Eigenschaft, einen religiösen Diskurs unter dem Gesichtspunkt, den Absolutheitsanspruch der eigenen Anschauung zu beweisen, zu führen. Genau dieser Sachverhalt trifft möglicherweise auf Luther zu. Er verlangte eine religiöse Einigung vor einem Bündnis, war aber selbst nicht bereit, seine Position vom Abendmahl aufzugeben. Ein weiteres Indiz stellt die Bekenntnispflicht für den Beitritt zum Schmalkaldischen Bund, also einer rein weltlichen Institution, dar. Das Marburger Religionsgespräch nahm Luther nicht als einen ergebnisoffenen theologischen Diskurs ernst. Die 1527/28 ausgehenden Schriften richteten sich wahrscheinlich mehr an eine breite Öffentlichkeit, die es zu überzeugen galt, denn an die Gegenseite. Anderenfalls wären Briefe wahrscheinlich eine bessere Alternative, um den Anschein von Einigkeit nach außen zu vermitteln. Die streitbare These in diesem Zusammenhang lautet, dass selbst die Pseudotoleranz, bezogen auf Marburg, ein von der Obrigkeit erzwungenes Zugeständnis des Reformators darstellte; lehnte er doch vehement die Disputation mit den Schweizern ab. Bei dem schriftlichen Disput im Vorfeld der Gespräche, ließe sich dagegen eine gewisse Form von Pseudotoleranz, neben der öffentlichen Beeinflussung, attestieren.

Ein weiterer Grund für die Ablehnung Zwinglis könnte darin zu finden sein, dass dieser ein theologisches Amt bekleidete und darüber hinaus großen politischen Einfluss auszuüben vermochte. Somit mag der Wittenberger hier eine Vermischung beider Instanzen im Sinne von „Ecclesia“ und „politia“ gesehen haben. Freilich war er kein Theokrat im Sinne der Münsteraner Täufer. Dennoch liegt ein Widerspruch mit der Zwei-Regimente- sowie Drei-Stände-Lehre, damit immerhin mit der von Gott gegebenen Ordnung, vor. Im Zuge der Verletzung der göttlichen Ordnung ließen sich ebenfalls die abwertenden Äußerungen über das, seiner Meinung nach jedweder legitimen Obrigkeit abhanden gekommene, politische System der Schweiz einordnen. Anders ausgedrückt hieße das, die Schweizer widersetzten

sich dem Willen Gottes. Dies konnte dazu führen, dass ketzerische, unter des Teufels Einfluss stehende Prediger wie Zwingli, ein erhebliches politisches Gewicht erlangten.

Mehrfach wurde ersichtlich, dass Zwingli in der Auseinandersetzung die Eigenschaften des Handlungsbegriffes „Dulden“, was nicht zuletzt auf dessen humanistische Ausbildung sowie die politischen Grundlagen der Eidgenossenschaft zurückzuführen ist, verkörperte. Im Gegensatz zu Luther war er eben zu politischen Bündnissen, auch ohne religiöse Einigung, bereit und bot den Wittenbergern die Glaubensbruderschaft, die der Augustiner ablehnte, was wiederum dessen Dogmatismus unterstreicht, an. Dass der Schweizer auch der Gewalt sowie Polemik mächtig war, zeigt, neben der schon erwähnten Etablierung einer „Sittenpolizei“, sein Tod auf dem Schlachtfeld sowie die Kontroversen mit dem in der Schweiz aufkommenden Täuferum, dem Hexenwesen und anderen religiösen Gruppierungen (vgl. Mühling 2014: 28).

4.2.5 Die Täufer: „Schleicher“ und „Winkelprediger“



4.2.5.1 Die Absonderung von der Welt

Die täuferischen Strömungen entstanden innerhalb der reformatorischen Bewegung und insbesondere vor dem Hintergrund des Bauernkrieges. Täufer, auch unter dem Namen Wiedertäufer bekannt, weigerten sich, Unmündige zu taufen und führten daher die Bekenntnis- beziehungsweise Erwachsenentaufe ein. Ein Kind, so die Begründung der Täufer, könne weder Buße tun, noch den wahren Glauben haben. Lediglich ein Erwachsener sei in der Lage, mit dem Taufzeremoniell bewusst seinen Glauben zu bekennen (vgl. Dingel 2016: 122). Die Taufe markierte als ein individuell verantworteter Glaubensakt den Beginn eines neuen Lebens in der Nachfolge Christi (vgl. Goertz 2005: 92). Darüber hinaus, heißt es bei Jecker, verbinden sich Elemente einer spätmittelalterlichen Volksfrömmigkeit, humanistischer Zeitkritik sowie ein gewisses Maß an Antiklerikalismus auf verschiedenste Weisen mit reformatorischen Impulsen. Jecker bezeichnet die Bewegung als eine Art von Sammelbecken für Gläubige, die nach der Etablierung eines „wahren Christentums“ strebten (vgl. Jecker 2012: 1). Die Täufer selbst bezeichneten sich unter anderem als „Brüder Christo“ oder „Auserwählte im Herrn“. Die Begriffe „Täufer“ und „Wiedertäufer“ sind diffamierend zu verstehen und gehen auf das fünfte Jahrhundert zurück, wo die Wiedertaufe bereits unter Todesstrafe stand (vgl. Fast 1986: 682). Ein Prozent der Bevölkerung des Alten Reiches waren im 16. Jahrhundert täuferischer Gesinnung (vgl. Lutterbach 2016: 283), was die Popularität der neuen Anschauung nochmals unterstreicht.

Analog den „Zwickauer Propheten“ waren auch die Täufergemeinden Personengemeinden, die sich um eine zentrale Autorität mit meist nur regionaler Ausstrahlungskraft konzentrierten. Mit Tod oder Fortgang der Führungsperson ging oftmals die Auflösung der gesamten Gemeinschaft einher (vgl. Wolgast 2016: 507). Eine überlokale Organisationsform, so Wolgast, gäbe es, angesichts der permanenten Unterdrückung und Verfolgung, was den Tod der zahlreichen charismatischen Führungspersönlichkeiten zur Folge hatte, nicht. Anderenfalls wären die Täufer, so der Historiker, vermutlich neben den Altkirchlichen und Evangelischen die dritte Großkonfession (vgl. Wolgast 2016: 534).

Den Ausgangspunkt des Täuferturns stellte die Zürcher Reformation dar. Nachdem es bezüglich der Kindertaufe zum offenen Bruch mit Zwingli¹⁵⁸ kam, führte beispielsweise der

¹⁵⁸ Zwingli äußerte sich herablassend über die von ihm verachtete Gemeinschaft der Täufer. Lediglich das Äußere der Täufer erinnere an Menschen, schrieb er 1527 (vgl. Zwingli 1962 [1527]: 267). Er verwies auf die enorme Popularität der Sekte, welche der gottlosen „Keckheit“ geschuldet sei (vgl. Zwingli 1962 [1527]: 167). Sein Plädoyer erinnert an Luther: „Wenn die Scham aus der Menschheit entfernt wird, so ist aller Schlüpfrigkeit Tür und Tor geöffnet, das Gesetz ausgeschaltet, die Sitte verdorben [...]. Gegen diese Menschenbande müssen wir unnachsichtlich auf der Hut sein, liebe Brüder, alle Mittel und Kräfte gilt es ins Feld zu führen, je mehr sie selbst mit Heuchelei und Treuebruch wüten“ (Zwingli 1962 [1527]: 269). Dennoch glaubte er an die Möglichkeit einer Bekehrung der Verführten, wenn man nur richtig mit ihnen umginge (vgl. Zwingli 1988 [1527]: 124). Deutlich

Pfarrer Hubmaier (Abbildung 11), zuvor selbst getauft, am Ostersonntag 1525 die Mündigentaufe bei ca. 300 Menschen durch (vgl. Dingel 2016: 123). So äußerte Hubmaier in seinem gegen Zwingli gerichteten Buch *Von der christlichen Taufe der Gläubigen*, ebenfalls 1525 erschienen:

„So bekennen wir unverholen, daß wir in der Kindheit nicht getauft worden sind. Deshalb lassen wir uns taufen kraft des ernstlichen Befehls Christi und der Apostel an vielen Stellen“ (KThQ III, 123).

Die Schweizer Täufer unterhielten Kontakte zu den bereits behandelten Reformatoren Karlstadt und Müntzer (vgl. Rothkegel 2011: 284), die ebenfalls die Kindertaufe ablehnten und somit über ihre Schriften natürlich einen gewissen Einfluss auf die Bewegung ausübten. Insbesondere Karlstadt, der nach seiner Ausweisung aus Kursachsen immerhin kurzweilig selbst in der Eidgenossenschaft lebte und Kontakte zu den Täufern hatte, gilt es in diesem Kontext hervorzuheben.

Neben den schweizerischen Täufern gab es ab 1526 in Franken und Thüringen täuferische Gemeinden sowie um 1530 auch in den Niederlanden (vgl. Klötzer 2000: 1299). Die zu Beginn gewaltbereiten schweizerischen Täufer trennten sich sowohl von der offiziellen Kirche als auch von den militanten Zielen des Bauernkrieges. Die gegen die falschen Brüder gerichteten *Schleitheimer Artikel*, verfasst 1527 von Michael Sattler (1490-1527), propagierten eine „Absonderung von der Welt“. Sie gelten aufgrund des bekenntnismäßigen Ranges als eine Zusammenfassung von Lehre und Leben der schweizerischen Täufergemeinden. Neben der theologischen Identitätsbildung stellten die Artikel auch eine Abgrenzung zu den anderen reformatorischen Strömungen dar (vgl. Dingel 2016: 127). Hauptbestandteile sind Eidesverweigerung und Gewaltverzicht.¹⁵⁹ Das heißt aber längst nicht, dass die Täufer die Obrigkeit ablehnten. Denn sie zogen andere Schlüsse als Müntzer und akzeptierten das Amt der Obrigkeit als Gottes Schöpfung, missbilligten es aber gleichzeitig als Teil der Welt (vgl. Vogler 2014: 23, Wolgast 2016: 507). So äußerte der prominente schweizerische Täuferführer Hans Pfistermeyer¹⁶⁰ (um 1500 – 1554), um den sich immerhin 200-300 Zuhörer scharten (vgl. Haas 1974: XIV), unter anderem den doch sehr an Luther erinnernden Satz:

sind Unterschiede hinsichtlich der Intensität der Rhetorik gegenüber Luther und den Täufern erkennbar. Luther stellte für Zwingli trotz aller Streitigkeiten eine Autorität dar. Bei den Täufern dagegen handelte es sich um gefährliche Ketzer. In diesem Punkt waren sich beide Reformatoren einig.

¹⁵⁹ Die Obrigkeit war für die Täufer nicht Teil der „Vollkommenheit Christi“ und sollte sich daher selbst überlassen werden. Das Ziel bestand darin, den Leib Christi in seiner Reinheit zu erhalten. Daher verstanden sie den Sinn von Taufe, Bann, Abendmahl und Gewaltlosigkeit als Zeichen und Mittel der Absonderung (vgl. Goertz 1993: 25).

¹⁶⁰ Pfistermeyer, in Gefangenschaft geraten, trat später von dem Täuferum zurück (vgl. Haas 1974: XV).

„Ich bekenn wol gehorsam der oberkeit, das man ir in allem gehorsamen soll, das nit wider gott ist“ (QGTS Band 4, 40).

Vogler konstatiert: Ein Täufer dürfe keine weltliche Verantwortung übernehmen, die von einem Amt herrühre, daher lehne er den Eid, weil nicht von Gott geboten, sowie den Waffendienst, da der Christ nicht töten solle, ab. Allerdings sei für die überwiegende Mehrheit der Täufer, betont Vogler, eine strikte Verwerfung der Obrigkeit nicht charakteristisch, wenngleich sie ihr Leben nach anderen Normen auszurichten versuchten (vgl. Vogler 2014: 24). Auch Hubmaier äußerte bereits 1525:

„Wir bilden weder Rotten noch Sekten, sondern handeln in der Sache nach dem Wort Gottes“ (KTHQ III, 123).

In der Ablehnung von Rotterei steckt implizit, zumindest in der Theorie, auch schon eine Anerkennung der Obrigkeiten sowie des geltenden Rechts.

Einen anderen Weg beschritten die, als mittel- und oberdeutsche Täufer bezeichneten, Strömungen in Thüringen und Franken. Sie waren von den mystischen und apokalyptischen Akzenten Müntzers geprägt, die ihr wichtigster Vertreter Hans Hut (um 1490-1527), ein ehemaliger Müntzerschüler, in die Bewegung einbrachte. Zwar versammelte Hut viele Anhänger der Bauernkriegsbewegung um sich, jedoch hatte die Strömung mit den Zielen des Bauernkriegs wenig gemein, wohingegen ausdrückliche Sympathien für Müntzer bestanden (vgl. Seebaß 1997c: 202). Schall bezeichnet Thüringen als eines der Hauptverbreitungsgebiete der mitteldeutschen Täufer, führt allerdings eine Quelle aus dem Jahr 1913 an. Ferner heißt es, die Mehrheit der Täufer verfolge ihre Ziele nicht mittels Rückgriff auf Gewalt. Lediglich in Nordthüringen gebe es kämpferische Aktivitäten. Die Täufer an der thüringisch-hessischen Grenze charakterisiert sie dagegen als gemäßigt. Gerade diese sind es, deren Gemeinden 1531 beachtlichen Umfang angenommen hatten (vgl. Schall 1995: 88). Seebaß beschreibt Luther als recht gut über die Vorgänge informiert. Auch heißt es, er habe überwiegend Informationen über die ober- und mitteldeutschen Täufer, die er als Aufrührer betrachtete, und nicht die friedfertigen Schweizer erhalten. Allerdings, so die Einschätzung des Theologen, nahm er dadurch die „stillen Täufer“ – von Schall als gemäßigt bezeichnet – von denen keinerlei Bedrohung ausging, nicht wahr (vgl. Seebaß 1997a: 274ff).¹⁶¹ Für die überwiegende Friedfertigkeit und die damit einhergehende Fehleinschätzung seinerseits spricht zudem die Tatsache, dass in der Primär- wie auch Sekundärliteratur keine Informationen von aufständischen Aktivitäten in Kursachsen im größeren Stile zu finden sind.

¹⁶¹ So schreibt auch Peters, der Augustiner habe sich zunächst nicht mit dem schweizer- und oberdeutschen Täufertum beschäftigen müssen. Erst 1527, als er Einzelheiten über Hubmaiens Wirken erfuhr, änderte sich dies (vgl. Peters 2017a: 157).

Aufbauend auf den lokalen Gemeinden der Täufer sowie die gegen die „falschen Brüder“ gerichteten *Schleitheimer Artikel* lässt sich schon erschließen, dass es so etwas wie ein einheitliches Täuferium nicht gab. Um 1530 gingen weite Teile der Strömung in dem schweizerischen Täuferium sowie deren Bekenntnissen auf (vgl. Goertz 2005: 95). Heute existieren in den USA noch verschiedene Gemeinschaften der Täufer. Das wohl prominenteste Beispiel sind die Amischen (vgl. Brockhaus Band 21, 1996: 584).

4.2.5.2 Luthers Reaktionen im Wandel der Zeit

Immer wieder finden sich Bemerkungen, so auch bei Trelenberg, die darauf verweisen, dass das Verhältnis zwischen Luther und den zeitgenössischen Täufern nur unzureichend untersucht sei (vgl. Trelenberg 2013: 22). Trelenberg unterscheidet mehrere Wandlungen bezüglich dessen Einstellung zu den Täufern. Nach einer ersten Phase der „Toleranz“ bis 1529, gefolgt von einer zweiten Periode der Radikalisierung bis 1534, erfolgte eine weitere Wende hin zu einem gemäßigten Urteil (vgl. Trelenberg 2013: 47). Es sind vor allem drei Erlebnisse, die Luther im Umgang mit den Täufern prägten: (1) Er erkannte, dass sich das Evangelium nicht von selbst durchsetzen würde, (2) Die Ereignisse des Bauernkrieges führten zu einer Verbindung von Ketzerei und Aufruhr, (3) Eine Neuordnung des Kirchenwesens bedurfte der Unterstützung der Obrigkeit (vgl. Seebaß 1997a: 268).

In seiner umfangreichsten Schrift über die Täufer *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn* (1528) erfolgte eine theologische Auseinandersetzung mit dem Phänomen. Auf die bekannte scharfe Polemik verzichtete der Reformator überwiegend und kam zu dem Ergebnis, die Wiedertäufer seien zu „frevelhaft“ und „frech“, da sie die Taufe nicht als Gebot Gottes ansehen würden (vgl. WA 26, 169f). Des Weiteren bezichtigte Luther die Täufer der Werkgerechtigkeit sowie der Lästerei (vgl. WA 26, 161). In diesem Zusammenhang sprach er erneut von dem „Pöbel“, der den Worten der Täufer Glauben schenke (vgl. WA 26, 170f). Es fällt auf, dass die Anhänger von vermeintlichen „Ketzerbewegungen“ systematisch die negative Stigmatisierung als „Pöbel“ erfuhren. Ebenso bemerkenswert erscheint die Äußerung zu Beginn der Abhandlung:

„Doch ist es nicht recht und wahrlich leid, daß man solche elenden Leute so jämmerlich ermorde, verbrenne und gräulich umbringe“ (WA 26, 145).

Die vielerorts praktizierte Todesstrafe lehnte Luther zu diesem Zeitpunkt ab. Allerdings hatte er dabei überwiegend die Verfolgung der Täufer in den katholischen Gebieten im Sinne, die zwischen 1528 und 1530 ihren Höhepunkt erreichte (vgl. Seebaß 1997a: 270,

Trelenberg 2013: 26).¹⁶² In direktem Zusammenhang mit dem Zitat steht auch der Ausspruch, ein jeden das glauben zu lassen, was er denn wolle. Nach seinem Tod werde er dann gerichtet. Allerdings gelte dies nur, Luther weiter, wenn keinerlei Aufruhr und Rotterei von der Person ausgehe (vgl. WA 26, 145f). Wie es scheint, knüpfte er an das einstige Gedankengut erneut an. So stand ebenfalls der Kampf mit dem geistlichen Schwert im Vordergrund seines Traktates.

An vielen Stellen der Schrift finden sich Identifizierungen mit dem Satan. Diese sind sicherlich einerseits dazu gedacht, die Öffentlichkeit zu beeinflussen, wie das Wortspiel „Teufler“ (vgl. WA 26, 149) deutlich macht. Darüber hinaus kommt dem Teufel als Herr der Ketzer aber auch eine, jenseits der Polemik verortete, biblische Rolle zu. So nahm der Reformator beispielsweise darauf Bezug, dass die Deutschen nun das Evangelium erkannten, der Teufel aber die Wiedertaufe als „bessere Gerechtigkeit“ einführte, damit das Volk Gottes Wahrheit und somit letzten Endes auch Gott verleugne (vgl. WA 26, 162). Am Schluss der Schrift häufen sich die Warnungen vor dem in den Täufern wirkenden Satan. Nachdem die Abhandlung vergleichsweise moderat ausfiel und die Problematik des Sakraments der Taufe aufarbeitete, obliegt der Anschein, mit den Schlussworten nochmals eine Art von „Statement“ setzen zu wollen. Auf einer der letzten Seiten heißt es etwa, die Täufer seien des „Teufels sichere Boten“ (vgl. WA 26, 171). Am Schluss folgt wiederholt der Verweis auf den Teufel:

„Denn auch der Satan tut durch alle Schwärmer jetzt nicht mehr, als daß er eitel unsichere Dinge aufbringt [...] Denn der Teufel sieht, daß er wieder die helle Sonne der Wahrheit nichts kann. Deshalb rührt er den Staub und wollte gern einen Nebel vor unsern Augen machen, daß wir das Licht nicht sehen sollten, und im Nebel hält er uns eitel Irrwische vor, daß er uns verführe“ (WA 26, 173ff).

Für Luther schien klar zu sein, dass der Satan in allen Schwärmern innewohnt und durch diese handelt, um das aufgehende Licht des Evangeliums, wie in der Metapher ausgedrückt, einzutrüben. Trotz oder eben gerade wegen der Identifikation mit dem Teufel erschien ihm der Kampf mit dem geistlichen Schwert so wichtig. Es finden sich keine Empfehlungen an die Obrigkeiten oder Vorwürfe des öffentlichen Aufruhrs. Dennoch obliegt der Eindruck, nicht von „Dulden“, zumindest in dem hier verwendeten Sinne, zu sprechen. Religiöse Feinde als Werkzeuge des Satans zu bezeichnen und auch zu begreifen, spricht eindeutig nicht für eine Form von Toleranz, wie von Trelenberg in seiner eingangs vorgestellten Dreiteilung vertreten.

¹⁶² In dem siebenjährigen Zeitraum zwischen 1527 und 1533 fanden die mit Abstand meisten Hinrichtungen von Täufern statt. Innerhalb dieser Periode gab es überdurchschnittlich viele Todesurteile in den Jahren 1528/29 (vgl. Deppermann 1992: 232).

Ein Selbstzeugnis der Täufer, in der Form eines Klageliedes mit dem Namen „Wir bitten dich, ewiger Gott“, gibt Einblicke in die weltliche Handhabung der Täufergemeinschaften. Die Aussagen des 1526/27 erschienen Liedes untermauern nochmals die ein Jahr später von Luther hinsichtlich der Ablehnung der Grausamkeiten getätigten Ausführungen:

„[...] Wir schleichen in den Wälden umb,
man sucht uns mit den Hunden,
man führt uns als die Lemlein stum
gefangen und gebunden.
Man zeigt uns an
vor jedermann,
als weren wir Auffrörer,
wir sind geacht
wie Schaf zur schlacht
als Ketzer und verführer.

Vil sind auch in den Banden eng
an ihrem leib verdorben,
ettliche durch die marter streng
umbkommen und gestorben
on alle schuld;
hie ist gedult
der Heiligen auff erden [...].

Man hat sie an die bäum gehenkt,
erwürget und zerhawen,
heimlich und öffentlich ertrenckt
vil Weiber und jungfrawen [...].

Noch tobt die Welt und ruhet nicht,
ist gar unsinnig worden,
vil lügen sie auff uns erdicht,
mit brennen und mit morden
thut sie uns bang.
O Herr, wie lang

willtu dazzu doch schweigen [...]"
(Schiemer, Leonhard - Wir bitten dich, ewiger Gott)

Schiemer (ca. 1500-1528), eine führende Persönlichkeit der pazifistischen Täuferbewegung, schilderte ausführlich die exzessive Gewalt, zurückzuführen auf die sogenannten „heiligen auf Erden“, womit freilich die etablierte Geistlichkeit gemeint sein soll. Ferner griff er die Absonderung von der Gesellschaft auf. Aufgrund des Vorwurfs der Ketzerei mussten die Täufer ihre Religion abseits, symbolisiert durch „schleichen in den Wäldern rum“, der Gemeinschaft ausleben. Explizit nennt er den Sachverhalt der „vielen erdichteten Lügen“. Damit gibt es einen direkten Bezug zu dem Vorwurf, die Gemeinde lehne die Obrigkeit ab. Die von den Täufern praktizierte Absonderung von der Welt fand zwar soweit als möglich statt, jedoch kam schon zur Sprache, dass eine gewisse Hörigkeit seitens der Gemeinschaften vorhanden war.

Des Weiteren zeigt das Lied aber auch eine an die Gemeinschaft gerichtete, politische, wenngleich im Wesen eines Klageliedes gestaltete Beschreibung der Situation. Klar benennt Schiemer die Ursachen des Leides und identifiziert darüber hinaus die, seiner Meinung nach, falsche Brandmarkung als Aufrührer. Bereits 1528 ereilte auch den Tiroler Täuferführer das Schicksal der Enthauptung. Anhand der Aufarbeitung durch Klagelieder oder Schriften zeigt sich der „innerpolitische Diskurs“ in den Gemeinschaften. Auch die Entscheidung, obwohl religiös begründet, für ein apolitisches Dasein zählt als eine bewusste politische Stellungnahme.

Wenige Monate später sollte sich die Lage für die Täufer weiter verschärfen. Am 23. April 1529 verabschiedeten sowohl die evangelischen als auch die altgläubigen Reichsstände ein für das gesamte Reichsgebiet gültiges Mandat zur Verfolgung der Täufer:

„Ordnen, setzen, machen und deklarieren demnach aus kaiserlicher Machtvollkommenheit und rechter Wissen und Wollen, daß alle und jede Wiedertäufer und wiedergetauften Mann und Weibsperson verständigs Alters von natürlichem Leben zum Tode mit dem Feuer, Schwert oder dergleichen nach Gelegenheit der Person, ohne vorgehend der geistlichen Richter Inquisition gericht und gebracht werden“ (Mandat des Reichstags zu Speyer von 1529).

Dieses Mandat besagte nichts anderes, als dass alle Wiedertäufer von der Obrigkeit hinzurichten seien. Der Vorgang selbst stellte einen rein weltlichen Akt dar, da es keinerlei Geistlichkeit als Richter bedürfe.¹⁶³

Trelenberg vertritt die These, dass Luther seine Position dem reichsweiten Konsens anpasste (vgl. Trelenberg 2013: 32). Bei einer Betrachtung der Wandlung seiner Aussagen über die Täufer gewinnt die These auf den ersten Blick an Plausibilität. In dem Falle wäre er derjenige, welcher die gemäßigttere Position vertrat.¹⁶⁴ Dies könnte eventuell damit zu begründen sein, dass die Täufer vermehrt in der Eidgenossenschaft sowie Süddeutschland auftraten. In Kursachsen gab es zwar ab 1526 Gemeinden, von großen Zentren, wie in der Eidgenossenschaft mit mehreren hundert Mitgliedern, kann allerdings keine Rede sein (vgl. Birkenbeil 2008: 173). Dennoch darf auch hier, in Anlehnung an Seebaß und Schall, der Einfluss der Täufer, die sich erst später verstärkt in Thüringen ausbreiten sollten, nicht unterschätzt werden. Luther jedenfalls war mit dem Problem direkt vor seiner Haustür konfrontiert.

Ein Indiz bezüglich des veränderten Umgangs mit den Täufern zeigt die Auslegung des 82. Psalms von 1530. Der Augustiner befasste sich hier mit der Frage, ob die weltliche Obrigkeit

¹⁶³ Margraf bemerkt, dass die Verordnung auch Begnadigungsklauseln enthielt und nicht in allen Territorien in voller Härte zur Anwendung kam. In den Jahren 1544 und 1551 erfolgten weitere Verlängerungen des Mandates. Die Täufer blieben als Sekte auch von dem Augsburger Religionsfrieden ausgeschlossen (vgl. Margraf 1999: 200).

¹⁶⁴ Allerdings betont Vogler, fehle es nicht an Stimmen, die von der Todesstrafe als Instrumentarium gegen die Täufer abrieten (vgl. Vogler 2014: 36).

gegen die „Ketzer“ (Täufer) vorgehen sollte. Dabei berücksichtigte er durchaus das Postulat der Glaubensfreiheit. Allerdings seien viele Ketzer aufrührerisch und Lästere (vgl. WA 31 I, 208). Daher auch das aus anderen Konfliktfällen bekannte Urteil:

„Diese sind stracks und ohne allen Zweifel zu strafen von der Obrigkeit als die da öffentlich wider die weltlichen Rechte und Obrigkeit streben“ (WA 31 I, 208).

Die Verurteilung fand also nicht des Glaubens wegen statt. Analog zu Müntzer argumentierte Luther mit öffentlicher Lästerei und der Gefährdung der politischen Ordnung. Er verfasste zudem im gleichen Jahr die Vorrede für die Schrift *Der Wiedertäufer Lehre*, von dem Prediger Justus Menius (1499-1558) 1530 veröffentlicht.¹⁶⁵ Darin erfolgte der Vergleich mit den Türken und Juden, die genau wie die Täufer ein Reich auf Erden errichten wollen (vgl. WA 30 II, 213). Zu diesem Zeitpunkt konnte Luther noch nicht ahnen, dass eine militante niederländische, nicht den *Schleitheimer Artikeln* verpflichtete Täufergemeinschaft in Münster alsbald dem nachkommen sollte. Ferner behauptete der Wittenberger, die Täufer lehren die Anwendung von Gewalt und Rache (vgl. WA 30 II, 214), was so freilich nicht stimmte, da lediglich eine Minderheit Gewalt als Mittel des Widerstandes akzeptierte. Hier fand also eine extreme Pauschalisierung statt. Des Weiteren bietet das nur vier Seiten umfassende Vorwort eine vermeintliche Erklärung, warum die Gemeinschaft abseits der Öffentlichkeit agiere:

„[...] das sie verblendet und verstockt solch nerrisch ding reden und darumb auch nicht gern an das liecht wollen, sondern ihr giffit im tunkel bergen [...] Erstlich ist das ein gewis zeichen des teuffels, das sie durch die heusser so schleichen und lauffen im lande umb und nicht offentlich aufftreten [...]“ (WA 30 II, 212).

Die „Verblendung“ und „Verstocktheit“ sowie die Nähe zum Teufel, der sie ausgesandt hat (vgl. WA 30 II, 212), fungieren als Begründungen für das Wirken im Verborgenen. Dabei sollten auch Luther die Verfolgungen, bei denen schätzungsweise mehr als 4.000 Hinrichtungen (vgl. Vogler 2014: 37) stattfanden, nicht entgangen sein. Daraus folgt, ein Auftreten in der Öffentlichkeit käme einer Verurteilung als Ketzer gleich. Zudem spielte sicherlich die Devise der „Absonderung von der Welt“ auch eine Rolle. Es muss angenommen werden, dass der Reformator, der für gewöhnlich äußerst gut über die politischen Geschehnisse informiert war, von den „Täuferedikten“ sowie den *Schleitheimer Artikeln* wusste. Dann ließen sich die Äußerungen schlichtweg als Polemik bzw. Hetze, wovon auch die Worte „verblendet“, „nerrisch“, „giffit“ sowie „teuffel“ zeugen, begreifen. Auch interessant ist die Gegenüberstellung von „liecht“, Symbolik für Wahrheit, nochmals relativiert durch den Zusatz „verblendet“, als Sinnbild für Lüge, und der Begriff „tunkel“. Die ganze Vorrede zielt auf

¹⁶⁵ Menius, in Eisenach tätig, sah sich seit 1528 mit täuferischen Ideen im Umland konfrontiert (vgl. WA 30 II, 209), was wiederum für einen lokalen Bezug in Luthers Vorrede spricht.

einen Vergleich der Täufer mit dem Teufel hin. Passagen wie „dass der Teufel sie ausgesandt hat“, „dass sie vom Teufel kommen“, „dass der Teufel mit ihnen sei“ oder „dass sie der Teufel reitet“ (vgl. WA 30 II, 212ff) lassen aber neben der polemischen auch auf eine biblische Begründung schließen. Aus theologischer Perspektive, so seine Argumentation, offenbare der Teufel in den Täufern sein Vorgehen, was wiederum im Kampf gegen Selbigen von Nutzen sei (vgl. WA 30 II, 212). An der Existenz des Satans sowie dessen Wirken zweifelte er, wie die Ausführungen in dem zugehörigen Kapitel zeigten, nie. Daher spricht einiges dafür, diese Aussagen auch tatsächlich so zu begreifen.

Von den verhältnismäßig moderaten Tönen aus dem Jahr 1528 ließ der Professor aus Wittenberg ab. Stattdessen bezichtigte er die Täufer des öffentlichen Ungehorsams und sprach von einem „offenkundig mörderischen, aufrührerischen, rachgierigen Geist“ (vgl. WA 30 II, 213). Konkrete Handlungsempfehlungen gab es zu diesem Zeitpunkt aber noch nicht. Eine Präzisierung bezüglich der Handhabung der Täufer findet sich aber in einem von Melancthon verfassten und von ihm unterzeichneten Gutachten über den Umgang mit Täufern aus dem Jahr 1531. Luther versah dieses mit einem Zusatz:

„Wiewohl es crudele anzusehen, das man sie mit dem swert strafft, so ist doch crudelius, das sie ministerium verbi damnirn und khein gewisse lahr treiben und rechte lahr untertrucken und dazu regna mundi zerstören wöllen“ (WA Br 6, 223).

Damit gestand er zwar die Grausamkeit des Strafmaßes (Hinrichtung) zu, dennoch stufte er den Missbrauch des Predigeramts (ministerium verbi) sowie die Unterdrückung der rechten Lehre als wesentlich schlimmere Unterfangen ein. Lediglich der Verweis auf die Absicht der Zerstörung des weltlichen Regiments (regna mundi) bildete einen Zusammenhang zu der Auslegung des 82. Psalms. Alle anderen Punkte beziehen sich auf das geistliche Regiment. Der Ausspruch erinnert stark an den Grundsatz: „Der Zweck heiligt die Mittel“. In einer seiner Tischreden äußerte sich der Professor nochmals über die Täufer und zeigte dabei ein anderes Gesicht:

„Die widerteuffer nur gekopfft! Denn sie sind auffrurisch und lassen nicht ab von yrem irtum“ (WA Tr 1, 436).

Gespräche bei Tisch fanden in kleiner und vor allem vertrauter Gesellschaft statt. Daher verwundert ein anderer Sprachstil wenig. Allerdings zeugt die Tischrede von blankem Hass und einer abgrundtiefen Verachtung. Jedwede Form von Mitgefühl, zuvor durch „crudelius“ ausgedrückt, fehlte vollkommen. Aus „mit dem Schwert strafen“ erwächst die Floskel „nur gekopfft“, was wiederum den Aspekt der (gerechten) Bestrafung vernachlässigt und mehr an eine Form von roher Gewalt erinnert. Eventuell wäre es denkbar, dass die Täufer zu dieser Zeit in Kursachsen, also seiner Heimat, eine ernstere Bedrohung darstellten oder zumindest die Wahrnehmung einer solchen an Gewicht gewann. Dafür jedenfalls spräche,

dass Schall 1531 von etablierten Gemeinden sprach, die sich freilich erst über die Zeit bilden mussten.

Wenige Jahre zuvor beklagte der Professor das Leid, resultierend aus der Ermordung der Täufer. Nunmehr fehlt jedwede Spur von Mitleid. Im Gegenteil, die Aussage forderte eine exzessive Grausamkeit gegenüber dem Täufertum. Fraglich bleibt, ob solch eine Einstellung das alleinige Resultat einer Meinungsänderung, basierend auf dem Mandat zur Verfolgung der Täufer, wie von Trelenberg vertreten, sein kann. Hier spricht wohl eher ein bis aufs tiefste erzürnter Reformator und kein fürstlicher, auf den politischen Mehrheitszug – um nicht im Abseits zu landen – aufspringender Berater. In dieser Begebenheit kommt sicherlich auch, analog zu Zwingli, die Gewissheit zum Ausdruck, erneut in der Defensive zu sein. Luther vermochte es nicht, die Ideen der Täufer aufzuhalten. Im Gegenteil, er musste sich und seine Reformation klar inhaltlich positionieren und auf die Programmatik der Wiedertäufer antworten. Somit bestimmte er nicht mehr die theologische Agenda.

Trelenberg datiert die Tischrede auf die erste Hälfte der 1530er Jahre. Luther stütze sich, so Trelenberg weiter, bei der Auslegung wesentlich auf den Tatbestand des Aufruhrs (vgl. Trelenberg 2013: 34). Dabei lässt sich auch durchaus dafür argumentieren, auf den Passus „yrem irtum“ das Hauptaugenmerk zu legen. An dieser Stelle bezog er eindeutig Stellung zu der falschen Lehre. Erst aus dieser heraus entstehe nämlich, so der Wittenberger, Aufruhr und Ungehorsam. Bisweilen begründete dieser die Anwendung von Gewalt mit dem Tatbestand der öffentlichen Auflehnung. Die öffentliche Auflehnung bestand ihm zufolge darin, dass die Täufer kein politisches Amt innehatten, keinen Kriegsdienst leisteten und keinen Eid schwören wollten. Genau wie andere Gegner der Täufer verzerrte auch er die Grundsätze der *Schleitheimer Artikel*. Die Täufer lehnten nunmehr nicht das politische Amt für sich ab, sondern die Obrigkeit im Allgemeinen (vgl. Trelenberg 2013: 31). Den überwiegend geltenden Grundsatz der Gewaltlosigkeit, befolgt von den „stillen Täufern“, übergang der Reformator dabei.

Die 1532 veröffentlichte Schrift *Von den Schleichern und Winkelpredigern* setzte sich ebenfalls mit den Täufern auseinander. Genauer gesagt, handelte es sich nach der 1528 erschienen Abhandlung um das zweite wesentliche Traktat über die Bewegung. Im Namen erfolgt schon eine polemische Abwertung, die stark an die „Zwickauer Propheten“ erinnert, welche der Professor auch als „Winkelprediger“ diffamierte. Da der Täufergemeinschaft aufgrund der abweichenden Doktrin sowie der daraus resultierenden Verfolgung keine ordentlichen Kirchen für den Gottesdienst zur Verfügung standen, musste die Gruppe freilich zu „Schleichern“ und „Winkelpredigern“ verkommen. Gleich zu Beginn erfolgt der Verweis auf die Machenschaften des Teufels. Die Täufer, so Luther, seien „Teufelsboten“, „Teufelslehrer“ und „von ihm besessen, ihrer selbst nicht mächtig“, welche die frommen Christen mit ihrem „Gift beschmutzten“ (vgl. WA 30 III, 518ff). Er kam ferner zu dem Ergebnis, die

Gruppierung verbreite nicht nur Lügen, sondern es handele sich auch um Mörder (vgl. WA 30 III, 520). Es entsteht also eine drastische Zuspitzung. Aufbauend auf dieser Erkenntnis erfolgte ein weiterer Ratschlag:

„So sollten nun billig Amtleute, Richter und was zu regieren hat, wissen und gewiß sein, daß sie solche Schleicher für verdächtig halten müssen, nicht allein falscher Lehre, sondern auch Mordes und Aufruhers halber [...]. Sie sollten auch durch ihre Diener die Untertanen versammeln lassen [...] und aufs Ernstlichste, bei großer Strafe gebieten, daß ein jeglicher Untertan solcher Schleicher anzeigen müsse; wie denn die Untertanen schuldig sind zu tun, wollen sie nicht selbst alles Mordes und Aufruhrs mitschuldig werden [...]“ (WA 30 III, 520).

Einerseits verwies Luther auf die falsche Lehre, was für ihn schon ein Grund darstellte, um einen Generalverdacht auszusprechen. Dies kommt de facto einer Negation des Grundsatzes der Glaubensfreiheit gleich. Andererseits handele es sich um Aufrührer und Mörder. Darum seien die Untertanen verpflichtet, alle Täufer bei der Obrigkeit anzuzeigen.¹⁶⁶ Ein ähnliches Vorgehen findet sich auch bei der, durch die Untertanen vorgenommenen, Denunziation von vermeintlichen Hexen (vgl. 4.1.2). Bemerkenswert ist, dass der Reformator, neben der Mitschuld an Aufruhr und Mord, bei einer Missachtung der Anordnungen zusätzlich noch auf die Einführung hoher Strafen bestand. Eigentlich sollte nach den ersten umfangreichen Visitationen doch klar sein, ein Nichtbefolgen komme einer Handlung gegen das Evangelium gleich und gefährde damit unmittelbar das Seelenheil.¹⁶⁷ Auf der anderen Seite stellt sich die Frage, inwiefern alle Täufer Mörder sein können, wenn diese überwiegend zu Gewaltverzicht aufriefen.¹⁶⁸ Über eine Verbindung der Täufer mit dem Teufel hielt letzten Endes, neben den schon existierenden Beschuldigungen der Gotteslästerung und des Aufruhrs, auch der Tatbestand des Mordes Einzug in das polemische Repertoire Luthers. Somit wiederum waren die Täufer kein Bestandteil des weltlichen Regiments, sondern des weltlichen, von Satan regierten Reiches. Zudem mobilisierte er das Volk, um die Täufer bei den Amtsleuten zu melden. Das ganze Schauspiel erinnert ein wenig an eine Instrumentalisierung der Bevölkerung. Jedenfalls erging nun die Forderung, sowohl das geistliche als auch das weltliche Amt habe im Umgang mit den Täufern einzugreifen. Da es sich, nach der Meinung des Augustiners, um Diebe und Mörder handele (vgl. WA 30 III, 520, 526), bedürfe es der Obrigkeit als Garant für Sicherheit. Aber dies war noch nicht alles. Mehrfach kam der Theologe auf die Bedeutung des Predigeramtes zu sprechen. Täufer

¹⁶⁶ Ein solches Verhalten erinnert an die systematische Überwachung von Karlstadt. Nur handelt es sich bei den Täufnern nicht um eine Person, sondern eine beachtliche Gruppe. Das wiederum erklärt auch die Aufforderung, die ganze Bevölkerung zu mobilisieren. Vergleiche zu möglicherweise ähnlich gelagerten Formen von Überwachungsmechanismen im 20. Jahrhundert mögen zwar auf der Hand liegen, sind aber mit großer Vorsicht zu genießen.

¹⁶⁷ Hierin liegt möglicherweise ein Indiz dafür vor, dass das Evangelium noch nicht so gefestigt war. Dafür sprächen zudem auch die zahlreichen weiteren Visitationen in diesem Zeitraum.

¹⁶⁸ Die mittel- und oberdeutschen Gemeinden bekannten sich, wie Goertz darlegte, mehrheitlich zu der schweizerischen Ausprägung des Täuferums und damit auch zu einem Gewaltverzicht.

hätten keine Berufung und daher auch nicht das Recht zu predigen. In der Konklusion heißt dies:

„Entweder beweisest die Berufung und den Befehl zu predigen, oder kurzum still geschwiegen und das Predigen verboten. Denn es heißt ein Amt, ja ein Predigeramt. Ein Amt aber kann niemand haben, außer und ohne Befehl und Berufung“ (WA 30 III, 521).

Genau in diesem Passus liegt die eigentliche Crux. Nur wer zum Prediger berufen wurde, der darf auch von der Kanzel sprechen. Der Fürst als Notbischof verfügte über die Macht, Pfarrer zu berufen. Mittels der Visitationen stellten die Protestanten sicher, dass nur linientreue Prediger verblieben. Das Predigeramt stellte somit einen der wesentlichen Schlüssel für den Erfolg der lutherischen Reformation dar. Unliebsame Pfarrer ließen sich mittels fürstlichen Dekrets entfernen. Eine Fokussierung auf das Amt als einzig legitime Basis verhalf der Wittenberger Theologie zu einer monopolistischen Stellung in Kursachsen. Insofern fand eine strenge Verbindung der „Ecclesia“ mit dem Amt statt. Das einstige „Priestertum der Gläubigen“ kanalisierte sich in einer von oben eingeführten Ordnung, die keinerlei anderes Gedankengut duldete und ließe sich als ein „Priestertum aller gläubigen Protestanten lutherischer Prägung“ bezeichnen.

Die Täuferbewegung untergrub genau dieses von Luther geschaffene und aus Wittenberg zentral verwaltete Monopol und gefährdete somit das reformatorische Ansinnen. Müntzer und Karlstadt waren zentrale Figuren, die in Kursachsen wirkten und eine Anhängerschaft um sich versammelten. Die Täufer dagegen waren dezentral um eine lokale Persönlichkeit organisiert. Es gab demnach viele unabhängige Gemeinden. Daraus ergab sich eine enorme Gefahr, was auch die intensive Bezugnahme auf den Satan und dessen Wirken erklären könnte.

„Darum sei das geistliche Amt gewarnt und vermahnt, sei gewarnt und vermahnt das weltliche Amt [...], daß man sich vor ihnen hüte und sie nicht höre. Oder wer sie leidet und hört, der wisse, daß er den leidigen Teufel leibhaftig selbst hört, nicht anders, als wie er aus einem besessenen Menschen redet“ (WA 30 III, 527).

Wer sie leidet, also duldet, begeht nach Luther schon eine schwere Sünde. Einerseits könnte sich dies auf den „Herrn Omnes“ beziehen, der seiner Obrigkeit zu berichten habe. Andererseits liegt es wahrscheinlich näher, dass in erster Linie die Obrigkeiten von ihm hier direkt angesprochen wurden. Von der einstigen Absicht, nur mit dem geistlichen Schwerte kämpfen zu wollen, rückte er, unter dem Verweis von Aufruhr und „Rotterei“ ab. Dabei fiel auch das Predigen ohne Berufung, also ohne Amt, unter die Kategorie des Aufruhrs. Hier wird nun klar, dass es in erster Linie um die Sicherung der eigenen Macht bzw. des eigenen Einflussbereiches ging. Diesbezüglich erschienen alle Mittel als probat.

4.2.5.3 Das Münsteraner Täuferreich



Abbildung 12: Jan van Leyden, Porträt von Heinrich Aldegrevier, 1536
Entnommen aus: Fine Arts Museums San Francisco
Quelle: <https://art.famsf.org/heinrich-aldegrevier/portrait-jan-van-leyden-19633070>, 05.03.2016.

Eine weitere entscheidende Wendung im Umgang mit den Täufern stellten die Ereignisse von 1534/35 in Münster¹⁶⁹ dar. Bereits im Jahr 1532 kam der erste reformierte Prediger in die Stadt. Angesichts der Bestrebungen der Bürgerschaft kam es zu einer Besetzung aller Pfarrkirchen mit reformatorischen Predigern. Dom und Klosterkirchen blieben dagegen katholisch, was zu Spannungen führte. Ein Jahr darauf formierte sich eine pro-täuferische Gruppierung in Münster. Erst zu Beginn des Jahres 1534 setzte sich mit dem Eintreffen von niederländischen Täufern die Erwachsenentaufe durch. Als die Stadt sich gegenüber dem Landesherrn verweigerte, die Verantwortlichen auszuliefern, deutete sich bereits ein militärischer Konflikt an. Dies wiederum bewog die Katholiken und gemäßigten Protestanten zu einem Verlassen der Metropole (vgl. Klötzer 2009: 329f).

Die Täufer gelangten in Münster auf legale Weise an die Mehrheit der Ratssitze und gestalteten die Verfassung der Stadt sukzessive durch die Verbindung von Theologie und Recht zu einer Theokratie um (vgl. Fischer 2004: 2, 15). Bei den Münsteraner Täufern handelte es sich um eine militante Strömung aus den Niederlanden. Alle Einwohner, die nicht willens waren, sich der Erwachsenentaufe zu unterziehen, mussten die Stadt verlassen. Jan van Leyden (1509-1536), dargestellt in Abbildung 12, war eine der zentralen Figuren der Episode um das Münsteraner Täuferreich. Im September 1534 ließ sich der Sohn eines Dorfschulzen zum König des Reiches ausrufen. Zuvor fungierten Ratsregiment, gefolgt von einem Ältestenregiment, als oberste Gremien der Stadt. Das Königtum verstand sich selbst als eine Art von Wegbereiter der bevorstehenden Christusherrschaft (vgl. Klötzer 2009: 331f). Parallelen zu Müntzer, der ebenfalls versuchte, ein Reich Christi auf Erden zu etablieren, sind unverkennbar. Die Reichsstände scheiterten mehrfach an der Erstürmung der Stadt. Letzten Endes fiel Münster am 24. Juni 1535 durch Verrat.

Insbesondere die theokratische Ausgestaltung der neuen Verfassung sollte eigentlich das Interesse Luthers auf sich gezogen haben. Mit der Verschränkung des geistlichen und weltlichen Schwertes in dem König widersprach sie fundamental seinen Ansichten der Zwei-Reiche-Lehre. Dieser widmete den Ereignissen in Münster erstaunlicherweise nur denkbar wenig Aufmerksamkeit. Er bezog zu dem Reich der Täufer lediglich in zwei knappen Vorreden, erschienen 1535, Stellung. Die *Vorrede zur Neuen Zeitung von den Wiedertäufern zu Münster* unterscheidet sich von den bisherigen Ausführungen. Der Fokus der kurzen Abhandlung liegt nicht etwa darauf, ein gewaltsames Vorgehen zu propagieren, sondern hebt die Rolle des Teufels hervor. Es gibt nur wenige Äußerungen in dem Œuvre, die sich so intensiv auf das Wirken des Satans fokussieren wie diese vier Seiten. Eine der zentralen

¹⁶⁹ Zu Beginn des 16. Jahrhunderts zählte Münster um die 9.000 Einwohner. In den hiesigen Breiten waren es gerade einmal fünf Prozent der Städte, die über 2.000 Bewohner fassten. Somit galt Münster als Großstadt (vgl. Lutterbach 2016: 280), wahrscheinlich sogar als eine der Metropolen im Reich, die zudem über umfangreiche Mittel und Befestigungen verfügte.

Aussagen läuft darauf hinaus, in den Münsteraner Täufern eine Warnung Gottes zu sehen. Luther interpretierte die Ereignisse als eine Vermahnung zur Buße (vgl. WA 38, 347). Die Sprache ist von einem „A-B-C-Teufel“ bzw. einem „Schulteufelchen“, welches noch nicht recht die Buchstaben beherrsche. Der richtige Teufel, so seine Meinung, würde viel subtiler vorgehen (vgl. WA 38, 348). Da nun eindeutig der Teufel hinter den Ereignissen von Münster steckte, verwies er, einhergehend mit einer Kritik an den kriegesischen Fürsten und Bischöfen, auf die Notwendigkeit eines geistlichen Kampfes. Dabei erteilte der Theologe dem Krieg keinesfalls eine Absage. Allen voran bedürfe es an erster Stelle der Predigt, die den Teufel austreibe (vgl. WA 38, 349). Die knappen Ausführungen schließen mit einem weltlichen Bezug. Luther nannte die Herrschaft der Münsteraner „gar grob aufrührerisch“ und schlussfolgerte daher, dass es eigentlich keinerlei Stellungnahme bedürfe (vgl. WA 38, 350).¹⁷⁰ Mit der Feststellung des öffentlichen Aufruhrs erging auch die Rechtfertigung einer militärischen Intervention. Festzuhalten bleibt, dass es kaum polemische Motive in diesem Vorwort gab. Somit liegt ein Unterschied zu den anderen Ausführungen vor. Stattdessen nutzte er die wenigen Seiten, um eine wiederholte Verbindung zwischen den Täufern und dem Satan zu konstruieren. Als ergänzendes Motiv kam nun allerdings eine Warnung hinzu. Gott dulde das sündhafte Leben nicht länger. Er ließ den „A-B-C-Teufel“, also einen sehr plump vorgehenden Teufel, in Münster frei, um die Menschen zur Buße zu treiben. Vor diesem Hintergrund versteht sich wahrscheinlich auch die ausbleibende Polemik. Es ging nämlich vordergründig nicht darum, die Täufer anzugreifen, sondern die Leser zu einem demütigeren und gottgefälligeren Lebenswandel zu vermahnen. Eine ähnliche Interpretation findet sich auch in der Literatur. Vogler und Laube verweisen ebenfalls auf den göttlichen Willen hinter den Ereignissen sowie auf eine gleichartige Argumentation bei der Auseinandersetzung mit den Türken (vgl. Vogler / Laube 1989: 245), die es an späterer Stelle noch genauer zu untersuchen gilt. Da der Teufel so plump vorgehe, dass ein jeder dies erkennen könne, heißt es gleichsam bei Schmidt, müsse es sich um eine Warnung zur Buße handeln (vgl. Schmidt 2009b: 38). Das Münsteraner Täufertum stelle, so die Auslegung von Trelenberg, einen Teil eines abschließenden Kampfes zwischen den dämonischen und göttlichen Mächten dar. In den Täufern sehe der Reformator zunehmend Teufel, die man mit den Waffen dieser Welt nicht bekämpfen könne (vgl. Trelenberg 2013: 38). Zieht man die eingangs getätigten Ausführungen über den Teufel heran, dann ergeben die Interpretationen durchaus Sinn. Luther glaubte sowohl an die bevorstehende Apokalypse,

¹⁷⁰ Die Handlungen der Täufer stellten eindeutig einen Bruch mit dem Landfrieden dar. Aus diesem Grund musste die Obrigkeit hier einschreiten. Es bedurfte also keiner theologischen Begründung. Auch Müntzers Handeln stellte einen Bruch mit dem Ewigen Landfrieden dar. Allerdings bezog der Reformator, vermutlich aus Sorge um das noch ungefestigte Evangelium, in diesem Konflikt Stellung. Zudem ging von Münster, da nicht auf kursächsischem Territorium, keine unmittelbare Bedrohung aus.

den Endkampf zwischen Gott und dem Teufel sowie dessen Wirken mittels der Ketzer. Darüber hinaus kam auch zur Sprache, dass Gott den Teufel nutzte, um seinen Zorn zu äußern. Die Geschehnisse in Münster standen für ihn auf einer anderen Ebene als die bisherige Auseinandersetzung mit dem Täufertum.

In der zweiten Vorrede zu dem von Urbanus Rhegius (1489-1541) verfassten Traktat *Widerlegung des Bekenntnisses* schnitt er einen vollkommen anderen Aspekt an. Es ging ihm nun nicht mehr um eine apokalyptische Deutung der Ereignisse, sondern vielmehr um das Image der eigenen Bewegung. Die drei Seiten weisen keinen wirklichen Bezug zu den in Münster stattfindenden Ereignissen auf. Stattdessen nutzte der Professor die Möglichkeit der Verteidigung gegen die katholische Propaganda, die ihn für die Ereignisse verantwortlich zu machen schien. Er stellte sich als von Gott selbst etabliertes Ziel für alle Angriffe dar. Allerdings bringe niemand die rechte Lehre zu Fall (vgl. WA 38, 339). Da Rhegius in seiner Schrift schon die Täufer attackierte, musste dies Luther nun nicht mehr tun und konnte in dem Vorwort eine Verteidigung der eigenen Position gegenüber Anschuldigungen vorbringen. Insofern handelte es sich durchaus um einen geschickten Schachzug. Allerdings erweckt das Ausbleiben eines Verweises auf die in der anderen Schrift dargestellten Sachverhalte den Eindruck, der Botschaft mangle es an einem gewissen Nachdruck. Wenn ihm das Anliegen des Aufrufs zur Buße, immerhin der zentrale Aspekt in der lutherischen Theologie, so wichtig erschien, bleibt fraglich, warum er nicht in beiden Ausführungen diesbezüglich Stellung nahm.

Insgesamt, so Peters, habe das Geschehen in Münster zu einer Verschärfung seiner Haltung gegenüber den Täufern beigetragen. Dies zeige sich vor allem in Predigten sowie der Korrespondenz mit Einzelpersonen und städtischen Räten (vgl. Peters 2017a: 160).

4.2.5.4 Ein zweites Gutachten

Bei dem 1536 von Melanchthon verfassten und von Luther unterzeichneten Gutachten an Philipp von Hessen *Ob christliche fursten schuldig sind, mit dem schwert der widerteuffer unchristlichen sect zu weren und sie zu straffen*, nimmt der Titel schon die Quintessenz vorweg.¹⁷¹ Eine Neuerung besteht in der Institutionalisierung der Gotteslästerei:

„Wie die weltlich Oberkeit schuldig ist, offentliche Gottes lesterung, blasphemias und periuria, zu wehren und zu straffen, also ist sie auch schuldig, offentliche falsche leer,

¹⁷¹ Am Beispiel der beiden Gutachten lässt sich auch die Stellung Luthers nachzeichnen. Mit der „Torgauer Wende“ (vgl. Abschnitt 3.4) verschwand sein Einfluss zu Gunsten der Wittenberger Kollektivgutachten.

unrechten Gottesdienst und Ketzereien inn eigen gebieten und an personen, daruber sie zu gebieten hat, zu wehren du zu straffen [...]“ (WA 50, 11).

Luther verwies schon früher darauf, dass Gotteslästerung keine Auswirkung auf die Gewissensfreiheit habe.¹⁷² Es werde nämlich niemand zum Glauben gezwungen, lediglich die falsche Lehre und Lästerung stehe unter Strafe, lautete das Argument (vgl. Margraf 1999: 204). Die vornehmste Aufgabe der weltlichen Herrscher bestünde darin, Gottes Ehre zu fördern und Abgötterei zu wehren. Somit handelte die Obrigkeit bei der Bestrafung von Gotteslästerei im Rahmen ihrer weltlichen Befugnisse (vgl. Seebaß 1997a: 277).

Eine andere Sichtweise legt nahe, dass die Wittenberger Reformatoren alle abweichenden religiösen Anschauungen aus der öffentlichen Sphäre verbannten und als Ketzerei abtaten. Dafür spräche beispielsweise die sich inzwischen etablierende Landeskirche. Insofern lässt sich eine mögliche Verbindung zu dem Unterkapitel über die „Zwickauer Propheten“ konstruieren. Als Luther in der Zwickauer Kirche predigte, ging es um die Thematik, wer öffentlich Predigen dürfe. In diesem Zusammenhang stärkte er das Predigeramt. Somit hatten lediglich die von der Gemeinde berufenen Pfarrer ein Recht darauf, das Wort Gottes zu verkünden (vgl. 4.2.1.2). Infolgedessen konnten die Wittenberger, in Abstimmung mit der Obrigkeit, flächendeckend eine der Reformation wohlgesonnene Geistlichkeit etablieren. Selbstverständlich machte er das bereits bekannte Zugeständnis, jeder dürfe glauben was er wolle, soweit er dies nicht öffentlich vollziehe. Dabei handelte es sich allerdings um ein Scheinargument. Eine Überprüfung der Gedanken ist schlichtweg unmöglich. Nun trafen sich die Dissidenten schon abseits der Öffentlichkeit zu Gottesdiensten und anderen von ihnen begründeten Institutionen. Die Zusammenkunft mehrerer Täufer wäre dann in seiner Argumentation gleichsam wieder als ein Akt von Gotteslästerung bzw. des öffentlichen Aufruhrs zu bewerten, was das Volk der Obrigkeit umgehend zu melden habe. An dieser Stelle beißt sich die Katze in den Schwanz und es obliegt der Eindruck, alles was der Reformation schaden könne, fällt potentiell unter die Kategorie Gotteslästerung bzw. Aufruhr.

Allerdings fügte Luther auch dem zweiten Gutachten eine persönliche Notiz bei:

„Dis ist die gemeine Regel, doch mag unser gn. Herr, allzeit, gnade neben der straff gehen lassen, nach gelegenheit zuselle“ (WA 50, 15).¹⁷³

¹⁷² Bei Dreher heißt es, bestraft werde nicht die Meinung der Täufer, sondern deren Verbreitung. Die Strafbarkeit resultiere auf der Basis, so Dreher weiter, der Gründung von Sondergemeinschaften und eines eigenen kirchlichen Amtes (vgl. Dreher 2004: 96). Die „Zwickauer Propheten“ erfüllten eben diese beiden Tatbestände und lehnten zudem die Kindertaufe ab. Allerdings sah der Reformator von der Gruppe keine Gefahr ausgehen, was auf eine fortschreitende Radikalisierung schließen lässt.

¹⁷³ „Zuselle“ bedeutet nach Lage der Umstände (vgl. WA 50, 15).

Mit diesem Nachsatz distanzierte er sich von seinen Wittenberger Kollegen und vertrat augenscheinlich eine gemäßigtere Linie. Mögliche Gründe dafür sind, so Trelenberg, die Ereignisse von Münster, die der Reformator als nicht irdisch interpretierte, sowie die Haltung Philipps von Hessen, der mit einer moderaten Handhabung der „Ketzer“ große Erfolge erzielte (vgl. Trelenberg 2013: 42). Der Landgraf, heißt es bei Seebaß, kam trotz vieler Mahnungen und jahrelanger Auseinandersetzungen nicht zu dem Entschluss, die Todesstrafe, abgesehen es ließ sich tatsächlich Aufruhr nachweisen, gegen die Täufer anzuwenden. Er präferierte dagegen eine Ausweisung und Haftstrafen, da er Glaubensgründe nicht als Rechtfertigung für die Todesstrafe betrachtete (vgl. Seebaß 1997a: 281, Schall 1995: 88).¹⁷⁴ Möglicherweise ließe sich der Zusatz von Luther auch in einem solchen Licht interpretieren. Das Gutachten, verfasst für eben diesen Fürsten, widersprach der bekannten Handhabung Philipps. Warum sollte der Hesse gerade jetzt auf die Wittenberger hören? Weigerte er sich doch jahrelang, die Todesstrafe anzuwenden. Daher erscheint ein Umdenken unwahrscheinlich. Somit könnte Luther mit dem Zusatz eine Art von Duldung der Praxis signalisieren. Allerdings verwies er ausdrücklich auf die zugrundeliegenden Umstände, die es zu berücksichtigen gelte, worin wiederum ein Indiz liegen könnte, seine eigenen Weggefährten, welche die Todesstrafe forderten, nicht vor den Kopf stoßen zu wollen. Ob es sich dabei um die eigene Meinung des Reformators handelte oder womöglich einen strategischen Schachzug, bleibt fraglich.

Nach 1537 äußerte sich der Augustiner kaum noch zu den Täufern. Seine Devise lief darauf hinaus, die Gemeinde vor ihnen zu warnen. Die Hoffnung auf eine Bekehrung fiel äußerst gering aus (vgl. Peters 2017a: 161). Von einem fundamentalen Gesinnungswechsel kann also keine Rede sein. In einem Brief von 1538 forderte er jedoch mit Nachdruck, der Landgraf solle die Täufer des Landes verweisen, da sie die „Samen des Teufels“ seien (vgl. Trelenberg 2013: 42). An seiner Einstellung gegenüber der Gemeinschaft der Täufer hielt er also fest. Jedenfalls liegt es nahe anzunehmen, dass der Hesse, von dem Gutachten aus Wittenberg scheinbar unbeeindruckt, auch weiterhin keine Todesurteile vollstreckte. Warum sonst sollte der Professor gerade die Ausweisung, also jenes Mittel, welches Philipp sowieso seit Jahren anwandte, anpreisen? Aller Wahrscheinlichkeit nach stellte eine Verbannung die härteste realistisch durchsetzbare Strafe dar und säuberte das Land gleichzeitig von den Dissidenten. Daher erscheint es zumindest aus strategischer Perspektive sinnvoll, den Landgrafen zu ermuntern, sein äußerstes Vorgehen für alle Täufer zu pauschalisieren. Nahezu 25 Prozent aller Hinrichtungen von Täufern in der Schweiz und den protestantischen Gebieten im Reich zwischen 1525 und 1618 fanden in Kursachsen statt

¹⁷⁴ Die Ablehnung der Todesstrafe spricht erneut für die Friedfertigkeit der Täufer. Somit liegt ein Widerspruch zu Luthers Argumentation der vermeintlichen Gefährdung der Ordnung vor, die der Hesse mit seinem Handeln negierte.

(vgl. Seebaß 1997a: 281). Die Administration hielt sich demnach an die Forderungen des ersten Gutachtens sowie des Reichsabschieds. Wäre es Luther mit der Mäßigung wirklich ernst, so ein denkbarer Einwand, hätte er dem Kurfürsten, wie er es so oft tat, auch einen Brief geschrieben und sich für eine Verbannung statt der Todesstrafe ausgesprochen. Allerdings ist ein solches Dokument nicht bekannt. Daher liegt die Vermutung nahe, er wollte den Landgrafen zu einem höheren Strafmaß bzw. radikalerem Vorgehen bewegen. Auch wenn die letztliche Motivation, wie zuvor erwähnt, fraglich bleibt, gibt es zumindest aussagekräftige Indizien für ein strategisches Manöver. Einer solchen Logik folgend, heißt es die von Trelenberg als „gemäßigteres Urteil“ bezeichnete dritte Phase von Luthers Kampf gegen die Täufer kritisch zu hinterfragen.¹⁷⁵

4.2.5.5 Anwendung der Idealtypen

Es ist anzunehmen, dass Luther in den Täufern und deren missionarischen Erfolgen eine ernsthafte Gefahr sah, die es zum Schutze des wahren Glaubens zu bannen galt. Dafür spräche jedenfalls die von Wolgast geäußerte These, lediglich die umfangreichen Verfolgungen verhinderten das Erlblühen der Täufer als dritte Großkonfession. Im Gegensatz zu Zwingli, der Luther schon Kopfzerbrechen bereitete, etablierte sich das Täuferum auch in den protestantischen Gebieten und stellte somit eine weitaus größere Bedrohung für das reformatorische Ansinnen, von ihm als einzig gangbaren „Weg der Mitte“ verstanden, dar. Trotz der radikalen Maßnahmen der Obrigkeiten, was nochmals die dargelegten Argumente stützt, waren ein Prozent der Bevölkerung im Alten Reich nach kürzester Zeit Anhänger des Täuferums.

Ein dem Handlungstypus „Dulden“ entsprechendes Verhalten, egal zu welchem Zeitpunkt, gegenüber den Gemeinschaften der Täufer, gab es nicht. Luther äußerte zwar 1528 seinen Widerwillen gegen die Verfolgungen und Todesurteile, identifizierte aber gleichsam die Widersacher als Verbündete des Satans. Somit handelte es sich um „Feinde des Evangeliums“. Zudem rief er zu einem Kampf mit dem geistlichen Schwert, was wiederum dem Grundsatz des Erduldens zuwiderläuft, auf.

Genau dieser Aufruf zum Kampf mit dem geistlichen Schwert hebt die Einstellung eines indiskutablen und gültigen Fundaments hervor. Wie in den anderen Fällen auch, lässt sich dieses Fundament direkt auf Gott, begriffen als unzweifelhafte Autorität, zurückführen. Die

¹⁷⁵ Peters vertritt die Ansicht einer nach 1537 existierenden Generallinie, die darauf hinauslief, aufrührerische Täufer hinzurichten und die übrigen auszuweisen (vgl. Peters 2017a: 161). Diese Meinung kommt, da Todesstrafe und Ausweisung als Strafen angeführt, der in der Thesis vertretenen Ansicht nahe.

Gemeinschaft der Täufer, so die Argumentation, handle mit ihren Sitten und Gebräuchen, allen voran der Erwachsenentaufe, gegen den Willen Gottes. Im Falle der Gemeinschaft, die über keinerlei Predigeramt verfügten, kommt dem Amt auch eine Art Autorität zu. Denn der protestantische Pfarrer wurde in das Amt berufen und stellte somit die rechtmäßige Bezugsperson für die Menschen dar. Die zwischen den Täufern und Lutheranern erwachsene Dichotomie zeugt von einer extremen Einschränkung der Wirklichkeit, einhergehend mit der Reduzierung auf einfache Deutungsmuster. Auch kommt das Ansinnen, nur innerhalb der lutherisch-protestantischen Gemeinschaft über den einzigen Heilsweg zu verfügen, zum Ausdruck. Somit sollte klar sein, dass die Äußerungen des Professors dem Idealtypus „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“ entsprechen.

Die Fürsten, inzwischen mit umfangreichen Vollmachten ausgestattete Notbischöfe, waren nun Oberhäupter der evangelischen Landeskirche. Daher fällt es auch leicht, zu begründen, dass die Obrigkeit aus ihrem Amtsverständnis heraus zum Schutze der Kirche handeln müsse. Die Ansicht liegt nahe, dass es Luther darum ging, Ketzerei systematisch zu unterdrücken und einen einheitlichen Glauben in den protestantischen Gebieten zu etablieren. Zumindest sprechen die unter Abschnitt 3.4 bereits behandelten umfangreichen Visitationsmaßnahmen in diesem Zeitraum für eine solche Interpretation, zielten die Visitationen doch genau auf die Etablierung der Glaubenseinheit ab, indem Unruhestifter mittels fürstlichen Mandats zu entfernen waren. Auch wenn die Begründungen der Verfolgung darauf hinausliefen, dass die Täufer aufrührerisch waren, griff die Erkenntnis, dass das Evangelium sich nicht von selbst verbreite, sondern der Hilfe der lokalen Fürsten bedürfe, die alle Widerstände brechen sollten. Daher vertrat Luther auch die Position, dass es die Pflicht der Bürger sei, die Täufer der Obrigkeit zu melden. Diese Praktik öffnete den Ketzerprozessen Tür und Tor, zeigte aber auch nochmals die hohe Gewichtung des Amtes. Darin liegt ein deutliches Indiz, dass es eben genau darum ging, auch diejenigen ausfindig zu machen, welche ihren Glauben – soweit möglich – im Stillen auslebten. Insofern bekommt der Ausdruck der „Reinheit des Evangeliums“ eine gänzlich neue Dimension; nämlich die der Reinhaltung von fremden, bedrohlichen Einflüssen.

Der Vorwurf des Aufruhrs bezog sich, im Gegensatz zu Müntzer, eben gerade nicht auf revolutionäre Tendenzen, sondern auf die Praxis der „Absonderung von der Welt“, womit unter anderem ein Gewaltverzicht einherging. In den Täufern sahen die Wittenberger also primär eine rein spirituelle Gefahr, die es, gemäß der Lehre von den zwei Regimenten, mit dem Wort zu bekämpfen galt. Da dies offenbar nicht funktionierte, erfolgte eine Interpretation der Obrigkeitspflichten gegenüber der Bezeichnung der Gotteslästerei. Der Vorwurf des Aufruhrs wurde dahingehend ausgelegt, dass die Täufer allgemein hin keine Obrigkeit anerkennen würden, was, wie eingangs gezeigt, nicht der Wahrheit entsprach. Die Täufer, stigmatisiert als „Mörder“, „Ketzer“, „Teufel“, „besessen vom Satan“ und „Gotteslästerer“,

standen der Lehre des reinen Evangeliums gegenüber. In dem Gutachten von 1531 sprach sich Luther für die Todesstrafe aus. 1536 erfolgte, trotz Zustimmung zu der Forderung der Todesstrafe, eine Relativierung mit dem Appell zur Gnade. Mögliche Interpretationen diesbezüglich fanden bereits statt. Aber auch die Aufforderung zur Verbannung stellt einen Akt, der weit über das bloße „Festhalten“ hinausgeht, dar. Erkennbar verweisen Feindäußerungen des Reformators auf eine, auf dem Handlungsbegriff „Unterdrücken feindlicher Ideen“ fußende, Gesinnung, die nicht vor Gewaltanwendung – „Die widerteuffer nur gekopfft!“ – zurückschreckte und selbst die Bevölkerung, welche genauestens über verdächtige Vorgänge zu berichten hatte, gegen die „Sekte“ einschwor. Eine Dialog- und Kompromissfähigkeit fehlte zudem vollkommen. Gespräche, wie mit den anderen Widersachern geführt, sind nicht bekannt. Ebenso wenig geben die Äußerungen Hinweise auf eine nur ansatzweise vorhandene Bereitschaft für Kompromisse. Im Gegenteil, die Institutionalisierung der Gotteslästerung als Straftat, die von der Obrigkeit zu ahnden sei, veranschaulicht die verengte Weltsicht nochmals. Aufgrund des harten Vorgehens und der Wahrnehmung der Täufer als mit dem Satan konspirierende Außenfeinde liegt es nahe, von einem Kampf mit allen möglichen Mitteln auszugehen. Luther führte diesen Kampf, auch wenn er einmal von einer „Grausamkeit“ auf die Todesurteile bezogen sprach, mit einem reinen Gewissen, da es um die Verteidigung der rechten Lehre ging.

Gleichzeitig muss aber auch darauf verwiesen werden, dass getreu dem Reichsrecht, obwohl dieses etliche Ausnahmeregelungen offenbarte, Täufer hingerichtet waren. Das radikale Ansinnen des Reformators fällt zumindest dahingehend nicht aus der Reihe, wenn gleich es viele kritische Stimmen bezüglich der Täuferverfolgungen gab. Allerdings spricht einiges dafür, bei Luther eine überwiegend religiöse Begründung für das harte Vorgehen zu vermuten. Warum sonst sollte er sich, jenseits der beiden Gutachten, in seinen Schriften mit politischen Forderungen bezüglich des Umgangs mit dem Täufertum beschäftigen, wenn diese laut Reichstagsbeschluss sowieso mit dem Tode zu strafen sind. Aus der Perspektive eines Theologen wären dogmatische Streitschriften, wie gegen Zwingli oder Karlstadt verfasst, wahrscheinlich naheliegender. Müntzer rief tatsächlich zum Waffengang und stellte somit eine Gefahr für Ordnung, Leib und Leben dar. Damit liegt die Sichtweise nahe, dass Luther in den, spätestens seit den *Schleitheimer Artikeln* oder um das Jahr 1530 überwiegend friedfertigen, Täufern, angesichts der missionarischen Erfolge, sowohl in der Eidgenossenschaft als auch im Reich, eine reale Gefahr für das Evangelium zu erkennen glaubte. Demnach wäre ein großer Unterschied zu den Obrigkeiten, die nämlich nicht vordergründig religiös motiviert handelten, sichtbar. In der Konklusion zeigt die Analyse, dass Luthers Handeln durch die Idealtypen „Festhalten“ und „Unterdrücken“ zu beschreiben ist.

4.3 Religionsübergreifende Feindschaften

Widmeten sich die vorangegangenen Unterkapitel „fiktiven“ sowie „innerreformatorischen Feindschaften“, so greift dieser Abschnitt die religionsübergreifenden Auseinandersetzungen Luthers auf.

Alle drei monotheistischen Religionen existierten bereits seit geraumer Zeit in einer mehr oder weniger friedlichen Form nebeneinander. Während der Kreuzzüge eroberten christliche Heere Teile des „Heiligen Landes“. Die muslimischen Mauren verleibten sich Territorien auf der iberischen Halbinsel ein. Osmanische Heere drangen tief in die christlichen Stammländer ein. Juden, durch ihren Fernhandel oftmals ein Bindeglied zwischen beiden Religionen, lebten sowohl unter muslimischer als auch christlicher Regentschaft. Alle drei monotheistischen Religionsgemeinschaften vertreten, aus ihrem Glaubensfundament heraus begründet, einen Absolutheitsanspruch, demnach die eigene Anschauung die einzig legitime sei. Da Martin Luther sowohl mit dem Judentum wie auch dem Islam in Kontakt kam, galt es den neuen Glauben nicht nur gegen den Katholizismus, sondern auch gegen die anderen beiden monotheistischen Religionen zu verteidigen.

Der wohl intensivste Konflikt, welcher den Reformator Zeit seines Lebens begleiten sollte, resultierte aus der Konfrontation mit dem Papsttum. Was mit einer Kritik an den Zuständen innerhalb der katholischen Kirche begann, endete in der Reformation, also der Kirchenspaltung selbst. Als weiterer „Feind des Evangeliums“ attackierten die Türken, welche Luther mit dem Islam, damals nur als „türkische Religion“ bekannt, gleichsetzte, mehrfach das christliche Abendland, was wiederum zu einer Stellungnahme des Professors aus Wittenberg, in Form von mehreren Gelegenheitsschriften, führte. Die Bedrohung seitens der Osmanen lässt sich allerdings nicht auf die reformatorischen Umbrüche im Alten Reich zurückführen, sondern findet ihren Ursprung in einer aggressiven Expansionspolitik der muslimischen Großmacht. Letztlich bleibt noch eine Aufarbeitung der Stellungnahmen gegenüber dem Judentum zu leisten. Als Bibelexegetik musste sich der Professor mit dem *Alten Testament* und somit auch dem Volk der Juden selbst beschäftigen. Bereits vor den Thesen bezog der Augustiner, so beispielsweise bei der Reuchlin-Pfefferkorn-Kontroverse, Stellung zum Judentum. Auch einer seiner letzten Äußerungen befasste sich mit den Juden, ihrem Glauben sowie deren Verhältnis zum Christentum.

Zu allen drei Konflikten verfasste Luther mehrere programmatische Schriften. Somit existieren „Papst-“, „Türken-“ sowie „Judenschriften“. Aufbauend auf der intensiven Auseinandersetzung mit den einzelnen Thematiken kommt der Stellenwert der religiösen Feinde, was sich überdies in dem Umfang der Auseinandersetzung widerspiegelt, deutlich zum Tragen.

4.3.1 Katholizismus: Die Entdeckung des „Antichristen“



Abbildung 13: Porträt des Papstes Leo X., Gemälde von Raffael, um 1518/19
Entnommen aus: Google Arts and Culture
Quelle: <https://artsandculture.google.com/asset/portrait-of-pope-leo-x-withcardinals-giulio-de-medici-andluigi-de-rossi/qwFo4XF73Dmd1Q>, 02.03.2017.

4.3.1.1 Ablassthesen und Bekenntnis zu Rom

Es bleibt zu klären, wie sich Luther zu dem Papsttum positionierte. Die Kontroverse gilt allgemein hin als die intensivste Auseinandersetzung unter den „Feinden des Evangeliums“. Neben Polemik und Grobianismus kommt auch der Bildpropaganda eine entscheidende Rolle zu. Aus diesem Grund fließen etliche ausgewählte Exemplare visueller Zeugnisse in das Unterkapitel ein. Gleichzeitig, so Moeller, machte den Augustiner der Konflikt mit dem Papsttum zu einer Figur der Weltgeschichte. Nur weil sich Rom den Gedanken aus Wittenberg verschloss, ging die Reformation, einhergehend mit der Kirchenspaltung, von staten (vgl. Moeller 2017: 131).

Bei der Vorrede zu einer lateinischen Ausgabe seiner Werke aus dem Jahr 1545 bezog Luther, in der Form einer an ein Schuldeingeständnis erinnernden Passage, gegenüber dem Leser Stellung:

„So wird man in diesen meinen frühen Schriften viele und große Zugeständnisse an den Papst finden, die ich in den späteren und jetzt für höchste Gotteslästerung und Gräuel halte und verdamme“ (WA 54, 179).

Dem Zitat lässt sich entnehmen, dass bezüglich der Einstellung gegenüber dem Papsttum ein radikaler Wandel zugrunde lag. Er revidierte, mit dem Verweis auf die von Rom ausgehende Häresie, seine einstigen „Zugeständnisse“. Aufgrund der drastischen Wortwahl „höchste Gotteslästerung“ sowie „Gräuel“ kommt die Intensität der Ablehnung deutlich zum Vorschein. Gleichzeitig verweist der Sinneswandel auf eine zunehmende Radikalität. Bereits in der Auseinandersetzung mit Karlstadt und Müntzer bereute er das verspätete Einschreiten, was sich gleichsam als eine Form von „Zugeständnis“ deuten ließe. Demnach handelt es sich um ein bereits bekanntes Motiv.

Dass Luther zu Beginn seiner Karriere papsttreu war, kam bereits bei der knappen Betrachtung seines Lebens zum Ausdruck. Diese Treue endete auch nicht mit den Thesen. Papst Leo X., 1475 in Florenz geboren, entstammte dem Hause Medici. Er stand demonstrativ für die Allianz zwischen der italienischen Hochfinanz und der Kirche. Bereits 1489, also mit 14 Jahren, erfolgte, ohne die üblichen Stationen einer kirchlichen Laufbahn einzuhalten, die Erhebung zum Kardinal. Nach seiner Wahl zum Papst am 11. März 1513 wurden diese nachgeholt. So folgte vier Tage später die Priesterweihe, nach weiteren zwei Tagen die Weihung zum Bischof und letzten Endes zwei Tage darauf die Krönung zum Oberhaupt der katholischen Kirche (vgl. Bendikowski 2016: 16ff).

In einem Brief, verfasst 1518, an Papst Leo X. bezeugte Luther in vollmundiger Art und Weise seine Zugehörigkeit zu der katholischen Kirche und unterwarf sich bereitwillig dem Heiligen Vater:

„Deshalb, allerheiligster Vater, falle ich deiner Heiligkeit zu Füßen und ergebe mich Dir mit allem, was ich bin und habe. Mache lebendig, töte, rufe, widerrufe, billige, mißbillige, wie es Dir gefällt. Deine Stimme werde ich als die Stimme Christi anerkennen, der in Dir regiert und redet. Wenn ich den Tod verdient habe, so werde ich mich nicht weigern zu sterben“ (WA 1, 529).

Neben den zahlreichen Floskeln und Übertreibungen liegt die entscheidende Erkenntnis darin, dass Luther den Papst als Stellvertreter Christi auf Erden anerkannte. Meyer kommt diesbezüglich zu dem Ergebnis, dass sein reformatorisches Handeln zu Beginn keine Kritik an der hierarchischen Struktur der römischen Kirche darstellte. Es ging nicht vordergründig um das Papsttum. Demnach hielt der Reformator sein Anliegen mit dem Amt des Heiligen Vaters für vereinbar und empfand keinerlei Gegensätze (vgl. Meyer 2000: 96ff). Vielmehr kritisierte er den im Lande praktizierten Ablasshandel.¹⁷⁶ Eine besonders herausragende Stellung – im negativen Sinne – fiel dabei dem Petersablass zu. Bischof Albrecht von Mainz (1490-1545), rekonstruierte der Reformator 1541, verpflichtete sich für seine Ernennung im Gegenzug zu immensen Zahlungen nach Rom. Da er die Summe, Luther schätzte sie auf 26.000 bis 30.000 Gulden, selbst nicht aufbringen konnte, verschuldete er sich bei der Bankiersfamilie Fugger (vgl. WA 51, 539f). Fortwährend fiel der Name Tetzels (1465-1519), der die Ablassbriefe im Namen des Erzbischofes in den Gebieten um Wittenberg veräußerte:

„[...] derselbe Tetzl führte nun den Ablass umher und verkaufte Gnade ums Geld, so teuer und wohlfeil ers mit aller Kraft vermochte. Zu der Zeit war ich Prediger allhier im Kloster und ein junger Doktor, neu aus der Esse gekommen, hitzig und begeistert in der heiligen Schrift“ (WA 51, 538).

Tullner zufolge stellten die Machenschaften der Ablasshändler in der direkten Umgebung Wittenbergs, insbesondere Jüterbog, was wiederum zu dem Erzstift Magdeburg gehörte, den direkten Anlass für die Ablassthesen dar (vgl. Tullner 2015: 19ff). Luther selbst sprach von zwei im Vorfeld verfassten Briefen an den Erzbischof zu Magdeburg sowie den Bischof zu Brandenburg, die dem Treiben Tetzels Einhalt gebieten sollten. Ersterer ignorierte das Schreiben. Letzterer riet zu einem Ablassen, da er die Gewalt der Kirche angreife und sich somit „selbst nur Kummer bereite“. Als Reaktion folgten die 95 Thesen (vgl. WA 51, 540). Insofern stellten, ganz genau genommen, die abweisenden Haltungen der Bischöfe einen weiteren Grund für die Veröffentlichung dar. Hätten die beiden Kirchenoberen Bereitschaft zu einer ernsthaften Unterredung gezeigt, bliebe die Reaktion aus Wittenberg möglicherweise aus oder fiel in einem geringeren Maße aus.

In einem an den Nürnberger Humanisten Scheurl (1481-1542) versendeten Brief im März 1518 nahm der Reformator selbst zu den Thesen Stellung:

¹⁷⁶ Theorie und Praxis des Ablasses stellten eine über Jahrhunderte aufgebaute Institution dar. In den letzten Jahrzehnten vor der Reformation erfuhr eben diese Institution eine erhebliche Steigerung, Vermehrung sowie Erweiterung und war nahezu allgegenwärtig (vgl. Moeller 2017: 132).

„Darauf, daß Du Dich wunderst, daß ich sie [die Ablassthesen] nicht Euch geschickt habe, antworte ich: es war weder meine Absicht noch mein Wunsch, sie zu verbreiten. Sondern sie sollten mit wenigen, die bei und um uns wohnen, zunächst disputiert werden, damit sie so nach dem Urteil vieler entweder verworfen und abgetan oder gebilligt und herausgegeben würden. Aber jetzt werden sie weit über meine Erwartung so oft gedruckt und herumgebracht, daß mich dieses Erzeugnis reut. Nicht daß ich nicht dafür wäre, daß die Wahrheit dem Volk bekannt werde – das wollte ich vielmehr einzig und allein – sondern weil diese Weise nicht geeignet ist, das Volk zu unterrichten. Denn es ist mir selbst etliches zweifelhaft, und ich hätte manches weit anders und sicherer behauptet oder weggelassen, wenn ich das erwartet hätte“ (WA Br 1,151).

Luther verfasste die Thesen, um mit wenigen lokalen Autoritäten darüber disputieren zu können. Eine öffentliche Verbreitung war demnach nicht intendiert. Aus dem Brief geht ferner hervor, dass ihm zu diesem Zeitpunkt selbst Zweifel an der Sinnhaftigkeit einiger seiner Äußerungen kamen. Darüber hinaus sah er die Ablassthesen nicht als geeignetes Instrumentarium für die Unterrichtung der Öffentlichkeit. Aus der Absicht, die Thesen erörtern zu wollen und gegebenenfalls auch zu verwerfen, geht klar das Bekenntnis zur katholischen Kirche hervor. Ferner zeugt der Brief von einer ausgesprochenen Dialog- und Kompromissbereitschaft. Keineswegs wollte Luther hier seine Ideen rigoros durchsetzen. Vielmehr ging es um einen Anstoß zum innerkirchlichen Diskurs. Sein Zweifel an einigen der Punkte signalisiert ebenfalls nicht die Absicht mit Rom brechen zu wollen. Des Weiteren offenbart der Brief die Adressaten. Nicht an das Volk, wie der Mythos glaubhaft macht, richteten sich die 95 Thesen, sondern an Gelehrte aus der Umgebung. Für die Bevölkerung, betonte der Professor, sei diese Version gänzlich ungeeignet. Somit stellt der Brief an den Humanisten ein wichtiges Indiz dar, welches die Legende des Thesenanschlags negiert (vgl. 2.8). Auch kommt nochmals die anfängliche Skepsis gegenüber Veröffentlichungen zum Ausdruck (vgl. 2.6).

Bereits ein Jahr nach den Ablassthesen erschien die zur Thematik passende und an das Volk gerichtete Schrift *Sermon über Ablass und Gnade*, welche binnen zwei Jahren auf 25 Auflagen, geschätzt 60.000 Exemplare, kam (vgl. Bendikowski 2016: 32). Erst in dem theologischen Streit über die Ablassthesen fokussierten sich seine Gegner auf die Autorität des Papstes und rückten somit die Frage in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung (vgl. Meyer 2000: 97, Decot 2007a: 188). So konzentrierte sich Eck bei der 1519 stattfindenden und drei Wochen andauernden Leipziger Disputation auf die 13., das Primat des Papsttums aufgreifende These (vgl. WA 2, 161).¹⁷⁷

¹⁷⁷ Eine genaue Protokollierung der Disputation, welche sich einer großen öffentlichen Aufmerksamkeit erfreute, fand gleichsam statt. Eine Veröffentlichung war allerdings nicht vorgesehen (vgl. Kaufmann 2016b: 121). Sowohl Luther als auch Eck beanspruchten im Nachhinein den Sieg für sich. Märker betont, die Auffassung des Wittenberger Professors fände eine weitere Verbreitung (vgl. Märker 2016: 9).

4.3.1.2 Der Bruch mit Rom

Im September des Jahres 1518 musste Luther in Augsburg¹⁷⁸ vor dem Ordensgeneral der Dominikaner, Cajetan (1469-1534), Rechenschaft über sein Handeln ablegen. Entgegen aller Erwartung nahm der Augustiner seine Behauptungen nicht zurück. In dem ebenfalls 1518 verfassten Bericht über die *Verhandlungen in Augsburg mit Kardinal Cajetan* heißt es:

„Diese und viele andere ebenso klare wie zahlreiche Schriftworte leiten, zwingen und nehmen mich in der Meinung gefangen, die ich vorgetragen habe“ (WA 2, 16).

Es war das daraufhin gestellte Auslieferungsgesuch des Ordensgenerals vom 25. Oktober 1518 an Friedrich den Weisen, welches ihm vergegenwärtigte, dass Rom in ihm bereits einen Ketzer sah. Damit stand nun fest, dass Papst und Kurie fortan zu der erklärten Gegnerschaft zählten (vgl. Decot 2007a: 184). Dies zog aus dem Blickwinkel Luther die Trennung zwischen Jesus Christus und dem Papst nach sich. Letzterer verkündete nun, nach seiner Auffassung, nicht mehr den Willen des Herrn (vgl. Decot 2007a: 184). Albrecht von Brandenburg, direkt betroffen von den Ablassthesen, leitete den Ketzerprozess in Rom ein. Allerdings verzögerte der Heilige Stuhl, aus Rücksicht auf Friedrich den Weisen, zunächst vor dem Hintergrund taktischer Überlegungen das Rechtsverfahren. Das Papsttum war aufgrund der Machtverhältnisse in Italien nicht an einem spanischen Kaiser interessiert, da bereits Sizilien, Mailand sowie Neapel unter spanischem Einfluss standen (vgl. Kaufmann 2016e: 9). Wie bereits dargelegt, galt Friedrich der Weise als aussichtsreicher Aspirant auf die Kaiserwürde und war damit der von Rom favorisierte Kandidat. Nach der Wahl Karls V. trieb Leo den Ketzerprozess jedoch energisch voran.¹⁷⁹ In einem solchen Agieren kommen deutlich die strategischen Abwägungen sowie die weltlichen Absichten des Papsttums zum Vorschein.

Luther kam zu der Einsicht, eine Vereinbarkeit der reformatorischen Lehre mit dem Papsttum funktioniere in der Realität nicht. In diesem Zusammenhang keimte die Vermutung, wie Meyer nochmals betont, bei dem Papst könne es sich um den „Antichristen“ handeln (vgl. Meyer 2000: 99). Er betrat mit seiner Hypothese keinerlei Neuland. Die früheste bekannte Überlieferung des „Antichrist-Vorwurfs“ gegenüber einem Papst lässt sich auf das Jahr 991 datieren und stammte von dem Bischof Arnulf von Orleans (vgl. Russell 1994: 33). Sozu-

¹⁷⁸ Die 25.000 Einwohner zählende Stadt Augsburg war zu Beginn des 16. Jahrhunderts eine der größten Metropolen im Alten Reich sowie eines der bedeutendsten Handelszentren Mitteleuropas (vgl. Märker 2016: 8).

¹⁷⁹ Johannes Eck stellte 41 Sätze aus Luthers Schriften zusammen, die der *Heiligen Schrift* und römischen Kirche, seiner Meinung nach, widersprachen und als Grundlage der Anklage fungierten (vgl. Jung 2016: 64).

sagen gab es bereits eine lange Tradition der „Antichrist-Polemik“, in die sich der Wittenberger einreichte. In diesem Kontext gilt es zu beachten, dass Luther nicht eine einzelne Person angriff, sondern das Amt, also die Institution des Heiligen Stuhls selbst (vgl. Russell 1994: 42). Die apokalyptischen Vorstellungen von dem bevorstehenden Ende der Welt, die er mit vielen seiner Zeitgenossen teilte, spielten auch bei der Beurteilung des Papstes eine wesentliche Rolle. Die Idee des „Antichristen“ bezog sich daher konsequent auf die entsprechenden Bibelstellen: 2. Thessalonicher 2, 4 sowie Daniel 11, 36 (vgl. Meyer 2000: 99). Eine erste Äußerung des Gedankens findet sich bereits im Dezember 1518 (vgl. WA Br 1, 270). In einem Brief an Spalatin vom 13. März 1519 wiederholte er die Vermutung „Papa sit Antichristus“ (vgl. WA Br 1, 359).¹⁸⁰ Die Radikalisierung seiner Position, die auf eine direkte Gleichsetzung des Papsttums mit dem „Antichristen“ hinauslief, fand zwischen Juni und Oktober 1520 statt. Meyer zufolge waren es zwei Ereignisse, die ihn zu solch einem Schritt bewegten. Zum einen handelte es sich um eine gegen ihn gerichtete Schrift des Professors und Dominikaners Prierias (1456-1523), die eine, seiner Meinung nach, überzogene Auffassung der Autorität des Papstes vertrat:

„Ebenso kann auch die römische Kirche nicht irren und auch der Papst nicht, wenn er in seiner Eigenschaft als Papst eine Entscheidung trifft [...] Wer sich nicht an die Lehre der römischen Kirche und des Papstes hält als an die unfehlbare Glaubensregel, von der auch die Heilige Schrift ihre Kraft und Autorität bezieht, der ist ein Ketzer“ (KThQ III, 24).

Prierias bezog sich auf die Unfehlbarkeit des Papstes. Er alleine gebe der *Heiligen Schrift* die Autorität. Jeder, der dies anzweifelte, sei ein Ketzer. Luther dagegen nahm mit seiner „sola-Theologie“ den diametral entgegengesetzten Standpunkt ein.

Die zweite Begebenheit stellte das Bekanntwerden der *Bannandrohungsbulle* dar, die Wittenberg im Frühherbst 1520 erreichte (vgl. Meyer 2000: 100f). Die *Bulle* beruhte auf der Zusammenstellung Ecks „blasphemischer Sätze“. Sie galt nicht nur Luther, sondern auch dessen Anhängern, die teilweise namentlich Eingang in das Dokument fanden (vgl. Jung 2016: 64). Nach der Auflistung der 41 Sätze folgte das Urteil:

„Die vorstehenden Artikel oder Irrtümer verurteilen und verwerfen wir insgesamt und einzeln, wie bereits gesagt, rückschauend als ketzerisch, anstößig und falsch, weil sie fromme Ohren beleidigen, einfache Gemüter verführen und der katholischen Wahrheit widersprechen, und weisen sie insgesamt zurück“ (KThQ III, 50).

Als Antwort übersandte Luther Papst Leo X. einen Sendbrief. Er trennte säuberlich zwischen der Institution des Papsttums und der Person Leos X., wobei er das Amt verteufelte,

¹⁸⁰ Die relevante Passage lautet in der Übersetzung: „ob nicht der Papst der Antichrist selbst oder wenigstens sein Sendebote ist, so erbärmlich wird Christus von ihm in den Dekretalen verderbt und gekreuzigt“ (Luther zitiert nach Decot 2007a: 184).

Leo selbst aber von Anschuldigungen verschonte (vgl. WA 7, 6). Neben der Behauptung einer allgemeinen Reformunfähigkeit (vgl. WA 7, 6) warf er noch allerlei Schmutz in Richtung des Heiligen Stuhls. In seinen Ausführungen heißt es u.a. dieser sei von Gottes Zorn überfallen (vgl. WA 7, 5). Als die eigentlichen Feinde des Heiligen Vaters begriff Luther seinen deutschen Widersacher Eck, den er als lasterhaften Schmeichler charakterisierte, sowie die heuchlerischen Berater Leos (vgl. WA 7, 9f).¹⁸¹ Gegen Ende sind es insbesondere drei rhetorische Fragen, die in Rom für reichlich Unmut gesorgt haben dürften:

„Wenn denn ein Papst in der Abwesenheit Christi, der nicht in seinem Herzen wohnt, regiert, ist der selbe nicht allzu wahrhaftig Christi Stadthalter? Was kann denn dann aber ein solcher Haufen sein, als eine Versammlung ohne Christus? Was kann dann aber auch ein solcher Papst sein als ein Antichrist und Abgott“ (WA 7, 10)?

Geschickt formulierte Luther seine Erkenntnisse in Fragen, die allerdings keinerlei Zweifel an der Absicht erkennen ließen. Für ihn war klar, der Endchrist residiere in Rom. Fast schon aufsässig gab es auch für Leo einen von seinen zahlreichen Ratschlägen:

„In Kürze: glaube nur niemanden von denen, die Dich erheben, sondern allein denen, die Dich demütigen“ (WA 7, 10).

Dass der Professor damit nichts anders ausdrückte, als der Papst solle ihm, der den Vorwurf des „Antichristen“ äußerte, und nicht seinen „heuchlerischen“ Vertrauten glauben, erinnert stark an einen ausgeprägten Zynismus. Gleichzeitig spricht die Trennung zwischen Person und Amt des Papstes sowie die Schuldzuweisung gegenüber den päpstlichen Beratern für eine wörtliche Lesart. Möglicherweise spielte der Ausspruch auch auf die 1494 stattfindende Vertreibung der Medici, von „Freunden“ verraten, aus Florenz an.

Die in etwa zeitgleich veröffentlichte Schrift *Widder die Bullen des Endchrists* bereitete den Bruch mit Rom medial wirksam auf. Ohne näher auf die knappe Abhandlung eingehen zu wollen, signalisiert der Titel schon die Gleichsetzung zwischen „Antichrist“ und Papst. Mit der zelebrierten Verbrennung der *Banndrohungsbulle* und des *Corpus iuris Canonici* am 10. Dezember 1520 distanzierte sich Luther auch öffentlich von dem Papsttum.

In der ebenfalls 1520 ausgegangenen Schrift *Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher von Doktor Martin Luther verbrannt sind* erfolgte die Begründung der Verbrennung mittels 30 ausführlicher Gründe. In der Vorrede erwähnte Luther, es sei alter Brauch, „giftige“ und

¹⁸¹ Überwiegend repräsentierte die altgläubige Gegnerschaft eine konservative Kirchlichkeit, die zu meist für moderate Reformvorstellungen offen war. Die große Mehrheit gehörte entweder Luthers Generation an oder war älter. Dieser nahm seine katholischen Widersacher nicht differenziert wahr, sondern subsumierte sie unter der Flagge des Papsttums (vgl. Zschoch 2017: 144). Die lebenslange Feindschaft mit dem Theologen Eck, den er sehr wohl persönlich ansprach, stellte somit eine Besonderheit dar.

„böse“ Bücher zu verbrennen. Auch begriff es er als seine Pflicht, verführerische und falsche Lehre abzuwehren. In diesem Zusammenhang verwies Luther auf seine Unterweisungen und die römische „Verstocktheit“. Die katholische Lehre wird als antichristlich und teuflisch stigmatisiert.¹⁸² Ferner stellte das Handeln eine Antwort auf die Verbrennung seiner Schriften dar (vgl. WA 7, 162ff). Decot kommt zu dem Schluss, mit der Parteinahme für die Sache Christi und der Distanzierung von dem „Antichristen“ befand sich Luther mitten in dem endzeitlichen Kampfgeschehen. Genau in dieser Phase seines Schaffens, so Decot weiter, entwickelte dieser seine Vorstellungen über das Papsttum, die er zeitlebens nicht zu überwinden vermochte (vgl. Decot 2007a: 188).

Auch entstand in der Retrospektive hinsichtlich der Schuldfrage für die Kirchenspaltung eine klare Position:

„Ist nun ein Aufruhr daraus geworden, der ihnen weh tut, dafür müssen sie sich bei sich selbst bedanken. Warum haben sie die Sache so unvernünftig und ungeschickt betrieben wider alle Rechte, Wahrheit, Schrift und ihre eigenen Dekrete? Sie dürfen keinem andern Schuld geben als sich selbst“ (WA 51, 544).

In aller Deutlichkeit wies Luther jedwede Schuld für den „Aufruhr“ den Katholiken zu. Diese seien die Sache unvernünftig angegangen. Damit stand wohl zu allererst der ausgebliebene Diskurs über die kirchlichen Missstände an dem Pranger, gefolgt von der harschen Reaktion, gemeint ist der Kirchenbann, aus Rom. Aus römischer Perspektive ließe sich die Passage ebenso verwenden. In diesem Falle wäre das zu Beginn nur zögerliche Vorgehen gegen den Augustiner als unvernünftig sowie ungeschickt zu bezeichnen.

Politisch gewann die in Wittenberg entstandene theologische Erkenntnis in der bereits behandelten „Freiheit von Rom“ als nationaler Gedanke an Gewicht (Stichwort: „Die Not der deutschen Lande sei groß“). Der vollzogene Bruch mit Rom stellte somit auch einen Freiheitskampf dar. Der Reformator forderte in seinen Bemerkungen zu der Schrift von Prierias von 1520 die Obrigkeit dazu auf, mit Waffengewalt gegen die Kardinäle und Päpste vorzugehen:

„Wenn wir Diebe strafen mit dem Galgen, Räuber mit dem Schwert, Ketzer mit dem Feuer, warum brauchen wir da nicht jeder Art Waffen wider solche Lehrer der Verderbtheit, wider diese Kardinäle, Päpste und die ganze Grundsuppe des römischen Sodoms und waschen unsere Hände in ihrem Blut“ (WA 6, 347)?¹⁸³

Bei Reinhardt heißt es allgemeiner bezüglich der Attacken Luthers, dass es sich bei den Appellen an die Fürsten, dem gräulichen Treiben des „Antichristen“ am Tiber mittels Feuers

¹⁸² Erstaunlicherweise nahm er auch hier die Person Leo X. in Schutz: „Ich glaube auch nicht, daß sie dazu von dem Papst Leo [...] Befehl haben, soviel es an seiner Person liegt, (es sei) denn, ich erfahre es noch anders“ (WA 7, 163). Die Trennung von Amt und Person blieb also bestehen.

¹⁸³ Original in Latein. Deutsche Fassung entnommen aus Mynarek 2013: 8.

und Schwerts ein Ende zu setzen, nicht nur um eine Apologie der Gewalt, sondern um eine verbale Gewaltorgie selbst handele (vgl. Reinhardt 2015: 134).

Einerseits finden sich hier die Gedanken, alle Geistlichen unter die weltliche Gerichtsbarkeit zu stellen. Die Ausführungen diesbezüglich sind in Kapitel drei vorzufinden. Andererseits rekurrierte Luther auf die Verdorbenheit der katholischen Kirche und insbesondere die der Kardinäle und Päpste. Er sprach dezidiert von einem „römischen Sodom“ und verwies damit auf die Lasterhaftigkeit. Dieser „Sündenpfuhl“ rechtfertigte augenscheinlich einen bewaffneten Konflikt. Dem Zitat nach ging es auch nicht darum, irgendwelche Forderungen durchzusetzen, sondern, wie die Floskel „die Hände in dem Blut der Feinde zu waschen“ zum Ausdruck bringt, die Anhänger des „Antichristen“ im Namen des wahren Gottes zu töten. Der Ausspruch zeugt deutlich von der frühen Gewaltbereitschaft. Diese scheint, wie schon die Auseinandersetzung mit den Bauern zeigte, keine Ausprägung eines alternden, von Depressionen und körperlichen Leiden geplagten Mannes zu sein. Im Gegensatz zu dem Papsttum stellten die Bauern eine tatsächliche Gefährdung der öffentlichen Ordnung dar. Daher erscheint die 1520 getätigte Aufforderung bezüglich eines gewaltsamen Vorgehens gegen die Kurie umso bemerkenswerter.

Somit findet sich das bisweilen in allen behandelten Auseinandersetzungen dominierende Schlagwort der „Gotteslästerei“ auch hier wieder. Eine mögliche Relativierung der Aussage könnte dahingehend stattfinden, als dass 1520 noch keinerlei ausgeformte reformatorische Lehre existierte. Ferner muss bedacht werden, dass die katholische Kirche ihn als Ketzer brandmarkte und ein Auslieferungsgesuch stellte. Diese Hintergründe mögen derartig drastische Äußerungen eventuell provoziert haben.¹⁸⁴ Ähnlich argumentiert auch Hillerbrand, der den Vorwurf des „Antichristen“ als die schärfste Waffe gegen das päpstliche Verdammungsurteil begreift. Damit machte sich Luther, so Hillerbrand weiter, die antiklerikale Stimmung im Lande nutzbar und wurde selbst zum Politikum (vgl. Hillerbrand 1995: 116). Kaufmann stützt gleichsam die These und attestiert dem Reformator, vor dem stimulierenden Hintergrund der Angst, eine einzigartige Kreativität, Ausdruckskraft sowie Produktivität (vgl. Kaufmann 2016b: 123). Allerdings, so Leppin, handele es sich bei dem „Antichrist-Vorwurf“ um weit mehr als bloße Polemik. Die Anmaßung des Papstes der alleinigen Auslegungskompetenz der *Bibel* mache diesen an dem „Abgott“ des „Antichristen“ fest. Für Luther, Leppin weiter, stelle die Antichristlehre die negative Kehrseite der reformatorischen Lehre

¹⁸⁴ Im Juli oder August des Jahres 1523 verfasste Luther, angesichts der Verbrennung zweier Augustinermönche in Brüssel, einen *Trostbrief* an die Christen in den Niederlanden und brachte seine Trauer zum Ausdruck (vgl. WA 12, 77f). Über selbige Begebenheit existiert auch ein von ihm verfasstes Lied: Von den Märtyrern (vgl. WA 35, 411ff). Im darauffolgenden Jahr, so Schubert, fanden die Enthauptung Caspar Taubers in Wien, die Verbrennung Georgs, eines Buchführers lutherischer Schriften in Ungarn, sowie die Hinrichtung eines Briefpartners, Heinrich von Zutphen, statt (vgl. Schubert 2015: 52). Diese Begebenheiten verdeutlichen, dass seine Sympathisanten zum Teil um ihr Leben fürchten mussten. Eben diese Gedanken könnten ihn selbst auch 1520 bewegt haben.

dar (vgl. Leppin 2015: 474f). Insbesondere vor dem Hintergrund der Ausführungen über den Satan ergeben Leppins Ansichten Sinn. In seinem Antichristbegriff verschwammen somit polemische und theologische Motive.

Das Jahr 1521 prägte insbesondere der Reichstag zu Worms, einhergehend mit dem *Wormser Edikt*, das den Wittenberger zu einem Geächteten erklärte:

„Da nun die Sache dermaßen verlaufen ist und Martin Luther so ganz verhärtet in seinen offenkundigen ketzerischen Auffassungen verharrt und deshalb von all denen, die Gottesfurcht und Vernunft haben, für töricht oder vom bösen Geist besessen befunden wurde [...] festgesetzt, dass Ihr den erwähnten Martin Luther als ein von Gottes Kirche abgesondertes Glied und einen verstockten Schismatiker (zertrenner) und offenbaren Ketzer von uns und Euch allen und jedem einzelnen anzusehen und zu halten erkennt [...]“ (KThQ III¹⁸⁵, 68).

Nunmehr gab es keinerlei Bewegungsfreiheit mehr auf deutschem Boden. Die Geschichte der fingierten Entführung ist hinlänglich bekannt. Papst- und Kaisertum demonstrierten Stärke gegenüber dem „Schismatiker“. Ferner kam es zu einem Verbot aller seiner als „boshaft“, „argwöhnisch“ und „verdächtig“ charakterisierten deutschen und lateinischen Schriften sowie seiner Lehre selbst. Explizit ergingen auch Drohungen gegen die Anhänger und Unterstützer (vgl. KThQ III¹⁸⁶, 69).

Die gewünschte Wirkung blieb aus. Luther verweilte in Schutzhaft auf der Wartburg und widmete sich der Bibelübersetzung. Über die Flugschriften hinaus existierte zudem eine ausgeprägte Bildpolemik. Es war Lucas Cranach d. Ä., der eng mit den Wittenbergern zusammenarbeitete.¹⁸⁷ So brachte Luthers „Schicksalsjahr“ neben der Reichsacht noch ein wahres Meisterwerk der bildlichen Polemik hervor. Das 1521 erschienene *Passional Christi und Antichristi*, wofür Cranach die Illustrationen entwickelte, stellte eine außergewöhnliche Arbeit dar. Die Idee hinter dem Projekt war denkbar einfach: In antithetischen Bildpaaren wurde das Leben von Jesus Christus mit dem des Papstes verglichen (vgl. Tacke 2004: 239, 241). Abbildung 14 zeigt zwei der Gegenüberstellungen. Das erste Bildpaar thematisiert die wahre Buße und den Ablass des Papstes. Von weitaus größerem Interesse ist die zweite Gegenüberstellung. Während Jesus Christus direkt nach seinem Tod in den Himmel aufsteigt, stürzt der Papst, von Dämonen umgeben, in die Hölle. Der „Antichrist-Vorwurf“ umfasste somit eine polemische, politische und theologische Sphäre. Im Jahr 1523 erschien eine weitere bekannte polemische Darstellung: „Der Papstesel zu Rom“ (Abbildung 15). Luther verwendete diese Diffamierung Zeit seines Lebens. Melanchthon zufolge passe

¹⁸⁵ Es handelt sich um die 2005 erschienene Neuauflage, die andere Quellen beinhaltet.

¹⁸⁶ Es handelt sich um die 2005 erschienene Neuauflage, die andere Quellen beinhaltet.

¹⁸⁷ Cranach, durch und durch Unternehmer, nahm auch in der Reformationszeit Aufträge von Altgläubigen an, was ihm einen satten Gewinn bescherte. Er besaß immerhin das größte bebaute Grundstück Wittenbergs. Neben der Malerei waren der Weinausschank sowie das Druckereigeschäft und Apothekenwesen weitere Einnahmequellen (vgl. Kolb 2017a: 4ff).

der Eselskopf genauso wenig auf den Körper eines Menschen wie der Papst als geistliches Oberhaupt auf die Kirche (vgl. Vötsch 2015: 303). Darüber hinaus sprach Melanchthon von einem Zeichen Gottes. So habe man neulich „dise grewlich figur“ tot im Tiber aufgefunden (vgl. WA 11, 375). Am Ende der Interpretation äußerte der Humanist nochmals eine Warnung an jedermann, die Zeichen Gottes nicht zu verachten und sich vor dem „Antichristen“ zu hüten (vgl. WA 11, 379). Augenscheinlich fungierte die Darstellung als eine Art „Katalysator der Angst“. Bilder sind, insbesondere bei einem überwiegend analphabetischen Publikum, eingängiger und dauerhafter präsent als Worte.

Luther und dessen Anhänger verstanden es vortrefflich, die antiklerikale Stimmung im Volk weiter anzufachen, um ihr eigenes theologisches Vorhaben umsetzen zu können. Die katholischen Widersacher lernten allerdings schnell dazu und nutzten Illustrationen ihrerseits. Die wohl bekanntesten sind der „Siebenköpfige Luther“ (Abbildung 16) sowie „der Teufel mit Luther als Sackpfeife“ (Abbildung 17). Der „Siebenköpfige Luther“, dargestellt als apokalyptisches Ungeheuer, steht für sieben Phasen der Entwicklung des Reformators und zeigt die zunehmende Entfernung von der wahren Kirche (vgl. Burschel 2004: 38). Die zweite Karikatur lässt sich dahingehend interpretieren, als dass der Teufel den Wittenberger als Sprachrohr verwendet. Mit anderen Worten: Luther paktierte mit dem Teufel. Burschel kommt zu dem Ergebnis, dass die katholische Seite in ihrer Luther-Polemik einen eigenständigen Häretiker-Typus bzw. einen extrem gesteigerten Typus von Häretikern entwickelte (vgl. Burschel 2004: 47). Damit lässt sich Glaubensspaltung und Reformation, so Reinhardt, als gestörter Prozess der Kommunikation begreifen, in dem beide Seiten komplexe Feindbilder ausbildeten und eine ständig steigende Verurteilung des Gegners vornahmen. Dies führe, so Reinhardt weiter, zu einem ausgeprägten Netzwerkgebilde auf beiden Seiten (vgl. Reinhardt 2015: 135, 138). Allerdings gab es auch auf katholischer Seite reformfreudige Sympathisanten. So heißt es etwa bei Posset, niemand müsse Lutheraner sein oder werden, um für die „evangelische Wahrheit“ einzutreten (vgl. Posset 2017: 143).

Christi



Antichristi



Christi



Antichristi



Abbildung 14: Ausschnitte „Passional Christi und Antichrist“, Lucas Cranach d. Ä., 1521
 Entnommen aus: e-Baznica
 Quelle: <http://www.ebaznica.lv/passional-christi-und-antichristi-2925/>, 19.05.2016.

Der Papstesel zu Rom



Abbildung 15: Der Papstesel zu Rom, Lukas Cranach d. Ä., 1523
Entnommen aus:
Religionskritik: Reformation und
Gegenreformation
Quelle: <http://www.payer.de/religionskritik/karikaturen17.htm>,
19.05.2016.



Abbildung 16: Sieben Köpfe Martini Luthers, Hans Brosamer, 1529
Entnommen aus: Schweizerische Gesellschaft
für Symbolforschung
Quelle: <http://www.symbolforschung.ch/node/484>, 19.05.2016.



Abbildung 17: Teufel mit Luther als Sackpfeife, Erhard Schoen, um 1535
Entnommen aus: Religionskritik: Reformation
und Gegenreformation
Quelle: <http://www.payer.de/religionskritik/karikaturen17.htm>, 19.05.2016.

4.3.1.3 Papst Hadrian VI. und das Schuldeingeständnis

Nach dem Tod Leos X. wählte das Konsistorium den Niederländer Adrian von Utrecht, geboren 1449, am 9. Januar 1522 zum Stellvertreter Christi. Die Krönung des ersten nicht-italienischen Papstes seit Gregor XI. (1329-1378) fand allerdings erst im August statt (vgl. Nissen 2000: 1370). Hadrian absolvierte das Studium der Theologie in Löwen, wo 1490 die Promotion zum Doktor der Theologie erfolgte. An selbiger Universität wirkte der spätere Papst viele Jahre als Professor und Rektor. Dabei zeichnete dieser sich durch seine besonnene Lehre sowie eine gewisse Sympathie für die im Umfeld von Erasmus von Rotterdam erblühenden humanistischen Ideen aus. Den Professor begleitete der Ruf eines reinen Lebens, der Gelehrsamkeit, Demut und Selbstlosigkeit, was ihm Ansehen weit über die Stadtgrenzen hinaus einbrachte. Mönche, Geistliche und Laien holten Rat bei dem anerkannten Theologen ein, was ihn zu dem „Orakel der Niederlande“ machte. In dem Zeitraum zwischen 1502 und 1504 verweilte Erasmus von Rotterdam in Löwen. Er stand in gutem Kontakt zu Adrian, assistierte bei Vorlesungen und verkehrte privat mit ihm. Im Jahr 1507 fiel ihm, ausgewählt von Kaiser Maximilian I., die ehrenvolle Aufgabe der Erziehung bzw. Ausbildung des spanischen Thronerben und späteren Kaisers Karl V. zu.¹⁸⁸ Aus der engen Verbindung zu dem habsburgischen Hof erwuchs auch eine politische Laufbahn. So verteidigte Adrian etwa 1515, als Gesandter in Spanien, die Rechte Karls auf die Krone. Ein Jahr darauf folgte die Ernennung zum Bischof von Tortosa, gefolgt von der Aufnahme in das Kardinalskollegium 1517 (vgl. Adrianus / Munier 1985: 309, Dücke 1973: 16, Hein 2000: 183f).

Die Nachrichten über den asketischen Lebensstil des 63-jährigen Pontifex führten unter den Kardinälen zu Verstimmungen. Sogleich brach der Niederländer mit der Tradition seiner Vorgänger, indem er bei der Krönung im Petersdom auf jedweden übertriebenen Aufwand verzichtete. Sein erklärtes Ziel bestand darin, das Amt auf seine ursprüngliche Gestalt hin zurückzuführen (vgl. Dücke 1973: 34, 38). Dies kulminierte unter anderem in einem Ausschluss der als reformfeindlich geltenden Kardinäle von Audienzen und Geschäften. Allerdings führten diese Zwangs- und Diskriminierungsmaßnahmen, betont Reinhardt, zu Kritik – auch seitens der reformorientierten Geistlichen (vgl. Reinhardt 2017: 524).

Hadrian entsandte Francesco Chiericati (1478-1539) als päpstlichen Nuntius, mit dem Auftrag sich der Bewegung um Luther anzunehmen, auf den Nürnberger Reichstag. Infolgedessen verlas der Nuntius vor dem Reichstag am 3. Januar 1523 das vom Papst verfasste Schreiben, was sowohl Schuldeingeständnis als auch Anklage in einem darstellte. Der

¹⁸⁸ Dücke betont, Hadrian habe sich trotz der engen Bindung zu Karl und des regen Gedankenaustausches nicht als Diener des späteren Kaisers entpuppt. So wies er beispielsweise die kaiserliche Aufforderung zum Eintritt in eine antifranzösische Allianz zurück (vgl. Dücke 1973: 36).

Grundtenor und die Härte der zugrundeliegenden Wortwahl erinnern stark an Luther und dessen Forderungen:

„Wir wissen, daß es an diesem Heiligen Stuhl schon seit einigen Jahren viele gräuliche Mißbräuche in geistlichen Dingen und Vergehen gegen die göttlichen Gebote gegeben hat, ja das eigentlich alles pervertiert worden ist. So ist es kein Wunder, wenn sich die Krankheit vom Haupt auf die Glieder, d.h. von den Päpsten auf die unteren Kirchenführer ausgebreitet hat [...] daß wir jede Anstrengung unternehmen werden, daß als erstes diese Kurie, von der wohl das ganze Übel ausgegangen ist, reformiert wird [...], so daß sie in der gleichen Weise, wie sie zum Verderben aller Untergebenen Anlaß gegeben hat, nun auch ihre Genesung und Reform [...] bewirkt“ (KThQ III, 93).

Das Oberhaupt der abendländischen Kirche sprach von „Pervertierungen“ innerhalb der katholischen Kirche. Und ganz klar benannte er auch den Ausgangspunkt, nämlich deren Haupt. In dieser Hinsicht äußerte der Papst fast schon eine Art Verständnis für die wittenbergischen Reformationsbestrebungen, wenngleich er diese ebenfalls als Krankheit betrachtete. Denn die Krankheit erstreckte sich, ausgehend von dem Haupt, auf die Glieder der Kirche. Unverhohlen sprach der Pontifex selbst von Reformation. Es bedürfe jedweder notwendigen Anstrengung, um die Kurie zu erneuern. So ungeheuerlich das für die auf dem Reichstag versammelten Mitglieder geklungen haben musste, bezweckte doch Hadrian, der deutschen Reformation das Wasser abzugraben. In gewisser Weise lag auch ein Bezug, intendiert oder nicht, zu dem Sendbrief Luthers an Papst Leo X. vor. In diesem beklagte der Deutsche unter anderem die Reformunfähigkeit der Kurie, was letztlich als zentrales Argument für die eigenen Bestrebungen in Wittenberg fungierte. Durch das Schuldeingeständnis fiel dieser argumentative Pfeiler vielleicht nicht gänzlich weg, drohte jedoch im Grund zu versacken.

Mit der Identifikation der Kurie als Ort der Sünde ging auch die Überleitung bezüglich der Genesung einher. In Rom, nicht in Wittenberg, galt es, mit den reformatorischen Bestrebungen anzusetzen. Diesbezüglich übermittelte der Papst den Reichsständen auch seinen aufrichtigen Willen:

„Wir haben diese höchste Würde auf uns genommen, nicht um unserer Herrschaftsucht zu frönen oder unsere Verwandten reich zu machen, sondern um Gottes Willen zu gehorchen, seine entstellte [...] Braut, die katholische Kirche, zu reformieren, den Unterdrückten zu Hilfe zu kommen und die Gelehrten und Tugendhaften, die schon lange unbeachtet geblieben sind, aufzurichten und auszuzeichnen – kurz: um alles zu tun, was ein guter Papst und rechtmäßiger Nachfolger des seligen Petrus tun muß“ (KThQ III, 93).

Hadrian grenzte sich in aller Form von seinen Vorgängern, dargestellt als herrschsüchtige und geldgierige Intriganten, ab. Seine Selbstinszenierung zielte auf eine Darstellung als gottesfürchtiger Reformator ab, der der katholischen Kirche wieder zu altem Glanz verhelfen wolle. Gelehrte und Tugendhafte, hier wahrscheinlich auch eine Anspielung auf seine einstige Rolle als Professor und Kanzler einer der bedeutenden Universitäten, gedachte der

Papst zu stärken.¹⁸⁹ Er wolle eben alles das tun, was ein rechtmäßiger Nachfolger des Petrus zu tun habe. Inwiefern er damit implizierte, seine Vorgänger, die eben das Amt zur persönlichen Bereicherung und Machtakkumulation nutzten, seien keine rechtmäßigen Nachfolger, bleibt offen. Reinhardt spricht von einem Modell, welches der Niederländer den Deutschen „schmackhaft“ zu machen gedachte. Seiner Meinung nach lief die vermeintliche Selbstanklage auf eine Selbstverherrlichung hinaus (vgl. Reinhardt 2017: 525). Markert spricht dagegen von einem ernstgemeinten Schuldeingeständnis, weitab einer rhetorischen Floskel oder eines diplomatischen Schachzuges (vgl. Markert 2008: 123). Für Reinhardts These spricht der, insbesondere durch den Humanismus geschürte, Hass gegenüber der römischen Kurie sowie die hohe Affinität gegenüber dem Protestantismus. Insofern beabsichtigte Hadrian sicherlich, die Wogen zu glätten. Gleichzeitig muss ihm aber auch, was beispielsweise der Ausschluss reformfeindlicher Kardinäle verdeutlichte, ein ernsthafter Reformwille unterstellt werden. Diplomatisches Geschick und ernsthafte Überzeugungen müssen sich nicht zwangsläufig ausschließen. Im Gegenteil, Hadrian absolvierte neben seiner theologischen auch eine politische Karriere, was ihm sicherlich gewisse Synergien bei seinem Handeln bescherte. Somit verstand es der Kirchenpatriarch vortrefflich, seine innersten Überzeugungen in kluger Art und Weise einer ohnehin schon kritischen Zuhörerschaft darzulegen.

Wie schlimm es tatsächlich um das Papsttum stand, zeigt der lediglich angedeutete „Rettungsplan“:

„Die Krankheit hat sich im Laufe der Zeit so tief eingefressen [...], daß man, um sie zu heilen nur mit größter Behutsamkeit vorgehen darf und nicht nur ein, sondern viele verschiedene Mittel anwenden muß“ (KThQ III, 93f).

Neben der Behutsamkeit, also der Fokussierung auf einzelne Aspekte, bedürfe es auch mannigfaltiger Mittel, um die über Jahrhunderte praktizierten Missstände auszutreiben. Das Gesamturteil Hadrians über das Papsttum fiel vernichtend aus. Er selbst stilisierte sich nun zu dem Retter in der Not. Daher bekannte sich der Niederländer ganz klar zu dem Primat des Papsttums. In den Fragen des göttlichen Rechts sowie der Sakramente habe man der Autorität der Kirche zu folgen (vgl. KThQ III, 93). In der Sache mag das Oberhaupt der katholischen Kirche dem deutschen Reformator in weiten Teilen zugestimmt haben.¹⁹⁰ Eine

¹⁸⁹ Tugendhafte Personen ließe sich auch dahingehend deuten, als dass Hadrian sich in seiner universitären Laufbahn vielfach mit Morallehre auseinandersetzte (vgl. Kelly 2005: 276) und demnach selbst zu dieser Gruppe gehörte.

¹⁹⁰ Allerdings verfasste er schon 1519 ein Gutachten über Luther und brandmarkte die Irrtümer des Augustiners als offensichtlich (vgl. Hein 2000: 189). Die wahrscheinlich partielle Zustimmung bezog sich folglich auf die Kritik der Missstände und nicht den zu deren Beseitigung eingeschlagenen Weg.

Kirchenspaltung hieß es aber um jeden Preis zu verhindern. Ähnlich radikal wie das Schuld-
eingeständnis fiel daher auch die Aufforderung bezüglich des Umgangs mit dem Wittenber-
ger Theologen aus:

„Da also der Luther und seine Anhänger die Konzilien der heiligen Väter verurteilen,
das heilige kanonische Recht [...] verbrennen und alles nach ihrem Gutdünken durch-
einanderbringen, ja die ganze Welt in Aufruhr versetzen, kann es keinen Zweifel geben,
daß sie als Feinde des öffentlichen Friedens und Aufrührer [...] von allen, die den Frie-
den lieben, ausgerottet werden müssen“ (KThQ III, 93).

Hadrian sah in Luther und seinen Unterstützern Feinde des öffentlichen Friedens und Auf-
rührer, die es „auszurotten“ galt. Die martialische Wortwahl stellte eine direkte Aufforderung
an die in Nürnberg versammelte Obrigkeit, gegen die Wittenberger Häresie einzuschreiten,
dar. Klar formulierte er die Aussage: Wer ein Freund des Friedens sein will, muss ein Feind
Luthers sein. Markert vertritt die Ansicht, von der Durchsetzung des *Wormser Edikts* könne
nicht die Rede sein (vgl. Markert 2008: 122). Kühner, Kelly und Nissen dagegen widerspre-
chen dem ganz klar. Hadrian ginge es, so der Tenor, eindeutig um die Umsetzung des
Wormser Edikts (vgl. Kelly 2005: 276f, Kühner 1960: 116, Nissen 2000: 1370). Angesichts
von Zeitpunkt sowie Ort der Äußerung, einhergehend mit dem politischen Charakter, denn
die Begriffe „Aufruhr“, „Feind“, „öffentlicher Frieden“ und „ausrotten“ entsprechen nicht un-
bedingt dem gängigen theologischen Portfolio, der Passage liegt die von Kelly, Kühner und
Nissen vertretene Intention nahe.

Viele Katholiken interpretierten das Schuldeingeständnis als ein Zeichen von Schwäche.
Bei den Protestanten sah man sich stattdessen bestätigt und zog propagandistischen Nut-
zen aus den Äußerungen. Wie schlimm mussten die Zustände tatsächlich sein, wenn selbst
der Papst derartige Vergehen einräumte. Eine Reform hielten die Gefolgsleute Luthers für
verfehlt. Die Devise lautete „ausräuchern statt reformieren“. Zahlreiche Flugblätter und
Holzschnitte arbeiten die Thematik auf (vgl. Reinhardt 2017: 526, Adrianus / Munier 1985:
309). Luther machte sich über die Schriftauslegung Hadrians, des „Lügenmeisters“, lustig.
Er beschimpfte ihn als „weibisch“ und „kindisch“:

„Des Bapsts und der Papisten narheyt unnd unverstand will ganz erfur an den tag ko-
men, das sie zu spott und zu schaden werden und sich selb fur yderman verachtlich
machen“ (WA 11, 355).

Die Antwort auf das päpstliche Engagement entsprach einer Diskreditierung. Den einstigen
Rektor der Universität Löwen, „Narrheit“ und „Unverstand“ zu unterstellen sowie die Ausle-
gung der Schrift abzusprechen, stellten einen Angriff auf die makellose universitäre Lauf-
bahn des Pontifex dar. In einem Brief über das Ehehindernis, welches einem Junggesellen
zu schaffen machte, verfasst im Juni 1523, trat Luther nochmals nach. Alles, was der Papst
in der Universität Löwen, jenem Ort, wo solche „Gesellen“ zum Magister ernannt werden,

gelernt habe, laufe darauf hinaus, das menschliche Gebot dem göttlichen gleich oder darüber zu stellen. Wenige Zeilen darauf heißt es dann: „Aber hie redet der Satan aus meyster Adrian [...]“ (WA Br 3, 91).

Große Auseinandersetzungen bleiben aus, da Hadrian VI. bereits im September 1523 verstarb. Aufgrund der harschen Kritik an der eigenen Institution verweigerten die meisten Mitarbeiter den Gehorsam. Anweisungen befolgte man nicht oder nur unvollständig. Loyalität kam nur noch seitens der niederländischen Gefolgsleute (vgl. Reinhardt 2017: 526).

Die Episode um Hadrian VI. zeigt klar, Reformbestrebungen kamen nicht nur aus Wittenberg. Teile der katholischen Kirche waren ebenso auf Erneuerung bedacht. Dahingehend charakterisieren Adrianus und Munier den Professor aus Löwen folgerichtig als ersten Papst der Gegenreformation. Zwar habe dieser kein vollendetes Werk hinterlassen können, jedoch zeuge die vorgegebene Richtung von einem ausgesprochenen Reformwillen (vgl. Adrianus / Munier 1985: 310). Am Beispiel Hadrians, dem es nur ein Jahr vergönnt war, Papst zu sein, kommen deutliche Parallelen zu Luthers Romkritik zum Vorschein. Hinsichtlich der Umsetzung trennten sich die Wege der beiden Professoren. Luther sah weiterhin in dem Papst den „Antichristen“ wirken und Hadrian in Luther einen Häretiker, der die Autorität des Papsttums missachte und daher gemäß dem *Wormser Edikt* zu bestrafen sei. In dieser Hinsicht unterstreicht das knappe Intermezzo nochmals die von der katholischen Kirche ausgehende Gewaltbereitschaft gegenüber Dissidenten, aber auch den – zumindest partiell vorhandenen – Reformwillen.

4.3.1.4 Die Widerstandsfrage in den 1530ern

Bei keinem der bisher dargelegten Konflikte hatte Luther derartig gut organisierte und mächtige Widersacher wie die katholische Kirche. Er befand sich sonst überwiegend in einer dominierenden Position. Lediglich die Auseinandersetzung mit Zwingli verlief, zumindest innerhalb des reformatorischen Lagers, auf Augenhöhe. Mit dem *Wormser Edikt* von 1521 distanzierte sich zusätzlich das Reich, verstanden als weltliche Institution, von ihm. Aufgrund des komplexen politischen Mehrebenengefüges konnte der Reformator aber weiterhin wirken. In der ersten „Türkenschrift“ kommt die Frage auf, ob gegen das Papsttum Krieg zu führen sei:

„[...] wo der Papst samt den Seinen das Kaisertum auch mit dem Schwert angreifen wollte, wie es der Türke tut, so soll er so gut sein wie der Türke [...]. Denn ich rate nicht, gegen den Türken oder Papst seines falschen Glaubens und Lebens halber zu streiten, sondern seines Mordens und Zerstörens halber“ (WA 30 II, 142f).

In dem ersten Teil ist die Rede von einem „wollte“, was auf eine Wenn-Dann-Beziehung hinausläuft und eine Möglichkeit darstellt. Der zweite Abschnitt dagegen besagt, der Papst morde und zerstöre. Somit handelt es sich nun nicht mehr um eine Eventualität. Aus der Möglichkeit resultierte eine handfeste Tatsache. Die Konklusion läuft darauf hinaus, dass aufgrund der Gewaltanwendung, was wiederum im Einklang mit der Zwei-Regimente-Lehre stand, auch gegen den Papst zu streiten sei.¹⁹¹ In diesem Zusammenhang rühmte der Reformator auch den deutschen Kaiser, der das päpstliche Heer bei Pavia vernichtend schlug (vgl. WA 30 II, 142), als Helden.¹⁹² Fraglich bliebe, inwiefern es sich noch um einen Verteidigungskrieg handele, wenn dieser in Italien stattfände. Augenscheinlich lobte der Professor die außenpolitischen Erfolge der katholischen Fürsten bzw. des Kaisers. Innenpolitisch dagegen erfolgte harsche Kritik an selbigen. In einer Tischrede bezichtigte er die Obrigkeit als Schutzherren der gottlosen Wesen - gemeint sind Papst, Kardinäle und Bischöfe:

„Denn Gott kann nichts weniger leiden als Verachtung seines Wortes, welches stets für und für der Abgötterei folgt. Daraus kommt denn hernach Zank und Uneinigkeit, Haß und Feindschaft der rechten reinen Lehre und Mord; denn die Abgöttischen wollen ihre falsche Lehre und Götzendienste verteidigen, nicht allein mit Schmähen und Lästern, sondern auch mit der Faust“ (WA Tr 6, 60).

Was hier passiert, ist denkbar einfach. Luther begreift das Papsttum, geschützt durch die Mehrheit der Obrigkeiten, als den eigentlichen Aggressor, welcher auch nicht vor Gewalt zurückzuschrecken scheint, um die falsche Lehre zu verteidigen. Damit wird natürlich gleich ein mögliches Fundament für einen legitimen bewaffneten Widerstand geschaffen. Nunmehr griff er gleichermaßen weltliche Motive, nämlich Aufruhr und Mord, sowie geistliche Ursachen, die da wären Abgötterei und Götzendienst, auf.

Reinhardt kommt zu dem Ergebnis, dass es Luther nicht mehr um eine Aussöhnung mit dem Papsttum ginge. Diese nämlich käme einer Aussöhnung zwischen Christus und dem Teufel gleich. Stattdessen interpretiere er den Kampf gegen den Heiligen Stuhl als heilsgeschichtliche Aufgabe. Seine Selbstbestätigung liefe darauf hinaus, dass diejenigen, die vom Papst verdammt wurden, gleichzeitig von Gott auserkoren seien, den Kampf gegen den

¹⁹¹ Erstaunlicherweise spielte das Motiv der Gotteslästerei in diesem Fall (noch) keine Rolle.

¹⁹² Tatsächlich besiegte der Monarch 1525 bei Pavia das französische Heer und nahm König Franz I. (1494-1547) sowie einen großen Teil seiner adeligen Gefolgschaft gefangen (vgl. Kohler 2014: 17). Allerdings begründeten Franz I., wieder aus der Gefangenschaft entlassen, Venedig, Florenz und Mailand sowie der Papst im Mai 1526 die Liga von Cognac. Es war seit der Wahl Karls V. die erste große antihabsburgische Koalition. Bereits ein Jahr später standen die kaiserlichen Truppen vor Rom. Am 7. Juni 1527 kapitulierte der Papst. Eine Woche lang plünderten deutsche Soldaten die Stadt an der Tiber (vgl. Kohler 2014: 180, 186). Möglicherweise spielte Luther auf dieses Ereignis an. Auch die antirömische Propaganda der Protestanten verfehlte ihre Wirkung nicht. Einer der Landsknechte kratzte den Namen „LUTHER“ in großen Buchstaben in ein Fresko von Raffael (vgl. Bendikowski 2016: 48).

„Antichristen“ zu führen (vgl. Reinhardt 2016: 250f).¹⁹³ In der 1531 erschienenen Schrift *Warnung an seine lieben Deutschen* beschrieb sich Luther selbst als einen großen Doktor, der über allen Bischöfen, Pfaffen und Mönchen stehe (vgl. WA 30 III, 279). Reinhardt interpretiert diese Äußerung dahingehend, dass Luther allein die Gnade Gottes zu Teil gewesen sei und er sich in einer prophetischen Stellung, wenngleich diese Vokabel nicht im Text erscheint, gesehen habe (vgl. Reinhardt 2016: 256).¹⁹⁴ Wie sich bereits mehrfach zeigte, stellte die prophetische Selbstwahrnehmung einen wesentlichen Schlüssel für das Verständnis seines Handelns dar. Allerdings recurrierte er darauf, das Papsttum gemäß seiner Lehre nur mit dem Worte zu bekämpfen:

„Es kann das Papsttum mit Gewalt nicht zerstört noch erhalten werden, denn es besteht aus Lügen. Darum muß es allein mit dem Wort der Wahrheit vernichtet werden [...]“ (WA Tr 3, 343).

Auch in dieser Tischrede unterstellte Luther dem Papsttum Gewalt. Für ihn schien der Niedergang der Institution gewiss, jedoch versuche sich diese mittels der Anwendung von Gewalt an der Macht zu halten, was freilich ein zum Scheitern verurteiltes Vorhaben darstelle. Die Abhandlung *Warnung an seine lieben Deutschen* stellte eine Schuldzuweisung an die katholische Kirche und den Papst dar. Luther setzte sich mit der Möglichkeit von Krieg und Aufruhr auseinander. Dies passte insofern in das Bild, als dass im selben Jahr das Schmalkaldische Verteidigungsbündnis protestantischer Fürsten und Städte entstand. Die Bedrohung durch katholische Obrigkeiten war also aus der Sicht der Protestanten sehr real. In bekannter Manier wies der Reformator jedwede Schuld für eventuelle kriegsrische Auseinandersetzungen von sich:

„Siehe, das ist der Katholiken Lehre und Furcht, die nicht Frieden weder für sich haben noch bei anderen leiden wollen. Denn wir haben ja bisher in Stille gelehrt und gelebt, kein Schwert gezückt, niemanden verbrannt, gemordet, beraubt, wie sie doch bisher getan haben und noch tun [...]“ (WA 30 III, 278).

Eine erste Auffälligkeit stellt die Rhetorik, basierend auf „wir“ und „die“, dar. Das aus der Dichotomie resultierende Freund-Feind-Schema trat schon an anderer Stelle auf. Des Weiteren muss gesagt werden, dass die Protestanten, allen voran Luther selbst, die Lehre keinesfalls im Stillen ansiedelten. Im Gegenteil, die großangelegten Visitationen richteten sich gegen alle Andersgläubigen. Auch zu erwähnen gilt es, dass die vollstreckten Todesurteile

¹⁹³ Die Argumentation verliert dahingehend an Stichhaltigkeit, als dass die „Schwärmer“ ebenfalls aus Sicht der Katholiken als Häretiker galten. Allerdings, wie bereits gezeigt, sah Luther alles andere als Auserkorene in den Dissidenten.

¹⁹⁴ In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass der Wittenberger sich selbst als eine Art Propheten begriff, seine Gegner aber mit dem Vorwurf des falschen Prophetentums verunglimpfte. Beste Beispiele stellen die Schrift *Wider die himmlischen Propheten* oder die Verunglimpfung „Zwickauer Propheten“ dar. Abermals wird ersichtlich, dass es nur eine, nämlich seine von Gott erhaltene, Wahrheit geben könne.

gegen die Täufer durchaus für sich sprechen. Innerhalb der reformierten Gebiete gingen die Obrigkeiten, wie von Luther vehement gefordert, mit teils äußerster Härte gegen Andersgläubige vor. Die protestantisch regierten Ländereien waren 1531 in einer absoluten Minderheit und hätten keinen bewaffneten Konflikt, wie sich im Schmalkaldischen Krieg noch zeigen sollte, gegen Reich und Rom bestehen können. Rein aus dieser Logik heraus waren Luther und seine Anhänger zur Stille gezwungen.¹⁹⁵ Darin könnte u.a. auch eine Ursache für die vermeintlich pazifistische Haltung des Reformators liegen. Allerdings schien jene Haltung auch Grenzen zu kennen:

„Wo es zum Kriege kommt, da Gott vor sei, so will ich das Teil, das sich wider diese mörderischen und blutgierigen Katholiken zur Wehr setzt, nicht aufrührerisch gescholten haben noch schelten lassen, sondern wills gehen und geschehen lassen, daß sie es eine Notwehr nennen und will sie dafür aufs weltliche Recht und an die Juristen weisen. Denn in solchem Fall, wenn die Mörder und Bluthunde ja Krieg führen und mordenden wollen, so ists auch in Wahrheit kein Aufruhr, sich gegen sie zu erheben und zu wehren“ (WA 30 III, 282).

Luther zog sich vorerst aus der Verantwortung und übergab den Juristen die Aufgabe, eine Begründung für die Gegenwehr zu finden. Den Katholiken, diffamiert als „Mörder“ und „Bluthunde“, Widerstand zu leisten, stelle jedenfalls kein Aufruhr im eigentlichen Sinne, sondern eine von den Juristen legitimierte Form von Notwehr dar. Er betonte, wie später auch noch einige weitere Male, niemanden zur Gegenwehr ermuntern zu wollen (vgl. WA 30 III, 283). Allerdings gibt es auch keinerlei ausdrücklichen Hinweis darauf, dass es den Anhängern des Evangeliums verboten sei, Widerstand, respektive Notwehr, zu leisten. Da die Schuldfrage für ihn von vornherein klar zu sein schien, wäre jedwede Form von Widerstand als Notwehr anzusehen und damit rechters. Vor dem Hintergrund der theoretischen Äußerungen über den Krieg ergibt sich das Bild eines Krieges Gleicher gegen Gleiche. Denn die Fürsten sind selbst von Gott legitimierte Obrigkeiten und damit dem Kaiser ebenbürtig. Ferner beschreibt der Begriff „Notwehr“ schon die nächste Voraussetzung. Bei Notwehr handelt es sich ganz klar um einen Verteidigungskrieg gegen die katholischen Aggressoren. Ein solcher Krieg, so Luther, sei ein gerechtfertigter Krieg (siehe Abschnitt 3.5). Wenig später erfolgte ein Rat an die Deutschen:

„Das ist aber mein treuer Rat, daß wo der Kaiser (ein Heer) aufbieten würde und wider uns um des Papstes Sachen oder unserer Lehre willen Krieg führen wollte [...]: daß in solchen Fall kein Mensch sich dazu gebrauchen lasse noch dem Kaiser gehorsam sei, sondern sei gewiß, daß ihm von Gott streng verboten ist, in solchem Fall dem Kaiser

¹⁹⁵ Wobei es hier erneut auf das komplexe Mehrebenengefüge des Reiches und den Speyrer Beschluss von 1526 zu rekurrieren gilt. Ersteres begrenzte die Macht des Kaisers und sicherte den Kurfürsten weitreichende Autonomie. Letzterer besagte, dass die Landesherrn vorläufig selbst in der Religionsfrage entscheiden dürften. Politisch waren die Umwälzungen also in vollem Gange. Stille kann sich in diesem Falle nur darauf beziehen, das Evangelium nicht mit dem Schwert verbreiten zu wollen. Somit war es also im Wesentlichen der Rechtslage geschuldet, welche die Minderheitsposition der Protestanten zum Teil ausglich.

zu gehorchen. [...] Denn der Kaiser handelt alsdann nicht allein wider Gott und göttliches Recht, sondern auch wider sein eigenes kaiserliches Recht, Eide, Pflichten, Siege und Urkunden“ (WA 30 III, 296).

Ein Krieg gegen die Protestanten entspräche einer Handlung gegen den Willen Gottes und darin liege die Crux. Luther bezog sich hier auf die Apostelgeschichte 5, 29, welche besagt, dass man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen (vgl. WA 30 III, 320). Mit diesem Hauptargument versuchte er, den Ungehorsam gegen die Obrigkeit zu begründen. Genauer gesagt, handelte es sich um eine Form des passiven Widerstandes, moderner ausgedrückt: des zivilen Ungehorsams. Allerdings erwähnte der Reformator in früheren Schriften, die Untertanen haben bereitwillig die Strafen der Obrigkeiten, resultierend aus dem passiven Widerstand, zu erdulden. Spätestens an dieser Stelle erscheint die reformatorische Theologie dem „Herrn Omnes“ wenig tröstlich. Allerdings ergibt die Äußerung Sinn. Zwar hielt Luther den Soldatenberuf mit dem christlichen Glauben vereinbar, aber eben nur dann, wenn dieser im Einklang mit Gottes Wille, worunter der Schutz des Evangeliums zu subsumieren wäre, stünde. Darüber hinaus erfolgte ein Rekurs auf die kaiserlichen Pflichten. Die Passage, besser die ganze Schrift, richtete sich nicht gegen den Kaiser, der ausdrücklich Lob erfuhr, sondern gegen den Papst. Ein weiterer Ausschnitt verdeutlicht, dass der Monarch unter den schändlichen Einfluss des Papstes geraten und somit selbst Opfer der römischen Intrige sei:

„Darum soll sich niemand darüber verwundern noch entsetzen, ob unter des Kaisers Namen Verbote oder Urkunden ausgehen, wider Gott und Recht – er kanns nicht wehren – sondern soll gewiß sein, daß solches alles ein Werk des obersten Schalks in der Welt ist, des Papstes [...] damit er unter uns Deutschen ein Blutbad stiften könnte, daß wir zu Boden gingen. Und ich glaube für mich, wo ers nicht durch den Kaiser zustande bringen wird, so wird er sich zum türkischen Kaiser schlagen und uns denselben aufladen: daselbst werden wir dann das Geld finden, das wir dem Papst für seinen Ablass und Krämerei so viele Jahre hindurch zur Finanzierung des Türkenkriegs gegeben haben“ (WA 30 III, 298).

Der Reformator zog alle Register und versuchte „seine“ Deutschen augenscheinlich gegen den „Antichristen“ an der Tiber aufzuwiegeln. Die Vorwürfe, der Papst wolle ein Blutbad unter den Deutschen anrichten sowie die Bezugnahme auf die vermeintliche Veruntreuung der Zahlungen nach Rom, beträfe alle Deutschen. Hinzu kommt die Anschuldigung bezüglich der Skrupellosigkeit des Papstes, notfalls auch mit dem türkischen Sultan zu paktieren, um sein Ziel, die Deutschen niederzuringen, umsetzen zu können. Letzteres ergibt im theologischen Kontext durchaus Sinn. Beide – Papst und Türke – stünden, so Luther, unter dem Einfluss des Teufels. 1532 nahm er in einer Tischrede auf das Verhältnis von Papst und Türke – im Kontext der Endzeit – Bezug. Demnach handele es sich bei dem Papst um den Geist des „Antichristen“, bei dem Türken um dessen Körper. Ersterer wirke mittels der

Lehre und seines Geistes, letzterer durch seinen Körper und das Schwert (WA Tr 1, 135).¹⁹⁶ Auch hier der Verweis auf die bereits getroffene Unterscheidung zwischen „Usurpator“, den es zu erdulden heiße, sowie „tyrannus universalis“, den es aktiv zu bekämpfen gelte (siehe Abschnitt 3.5). Als konkrete Beispiele für letzteres führte Luther das Papsttum und den türkischen Sultan an (vgl. Schorn-Schütte 2004: 106). Damit legitimierte Luther eindeutig einen bewaffneten, von der protestantischen Obrigkeit ausgehenden Widerstand gegen das Papsttum. In diesem Falle lief die Rechtfertigung des bewaffneten Konflikts nicht auf die Gewaltanwendung des Papstes hinaus, sondern auf die Etablierung einer politischen Ordnung, die sich gegen den göttlichen Rechtswillen stelle und wider das Naturrecht sei. Die Aussage, das Papsttum ließe sich nicht mittels physischer Gewalt zerstören, stellte somit kein grundsätzliches Primat der lutherischen Theologie dar. Im Gegenteil, der Reformator revidierte seine einstige Position im Laufe der Zeit dahingehend, eine bewaffnete Auseinandersetzung zu legitimieren.

4.3.1.5 Verbale Eskalationen in den späten Äußerungen

Ein imposantes Zeugnis der reformatorischen Bildpropaganda stellt das Papstwappen aus dem Jahr 1538 dar. Im Gegensatz zu den bisherigen Drucken und Holzschnitten gab Luther in diesem Falle nicht nur das Werk in Auftrag, sondern entwarf auch das Motiv selbst (vgl. WA 54, 347f). Seine Absicht hinter dem propagandistischen Bildnis stellte der Theologe deutlich heraus:

„Er hat mich verbannt und verbrannt und dem Teufel in den Hintern gesteckt, so will ich in an seinen eigenen schlußel hengen“ (WA 54, 346).

Er griff den päpstlichen Bann sowie die ständigen Bedrohungen durch die römische Kurie auf. Höchstwahrscheinlich bezieht sich der Ausspruch „dem Teufel in den Hintern gesteckt“ auf Flugblätter der katholischen Gegenpropaganda. Als Reaktion kam es zu der dem Grobianismus in nichts nachstehenden Floskel, den Papst an seinem eigenen Schlüssel erhängen zu wollen. Und zwar gedachte der Reformator diesen Akt – „so will ich“ – selbst zu vollbringen.

¹⁹⁶ Ego omnio puto papatum esse Antichristum, aut si quasi vult addere Turcam, papa est spiritus Antichristi, et Turca est caro Antichristi. Sie helffen beyde einander wurgen, hic corpore et gladio, ille doctrina et spiritu [...] (WA Tr 1, 135). In dem apokalyptischen Szenario handelte es sich nach Luthers Auslegung von Offenbarung 15, 1 bei Papst und Türken um die letzten beiden Gräuel und Gottes Zorn vor dem bevorstehenden Weltuntergang (vgl. Korsch 1997: 154).

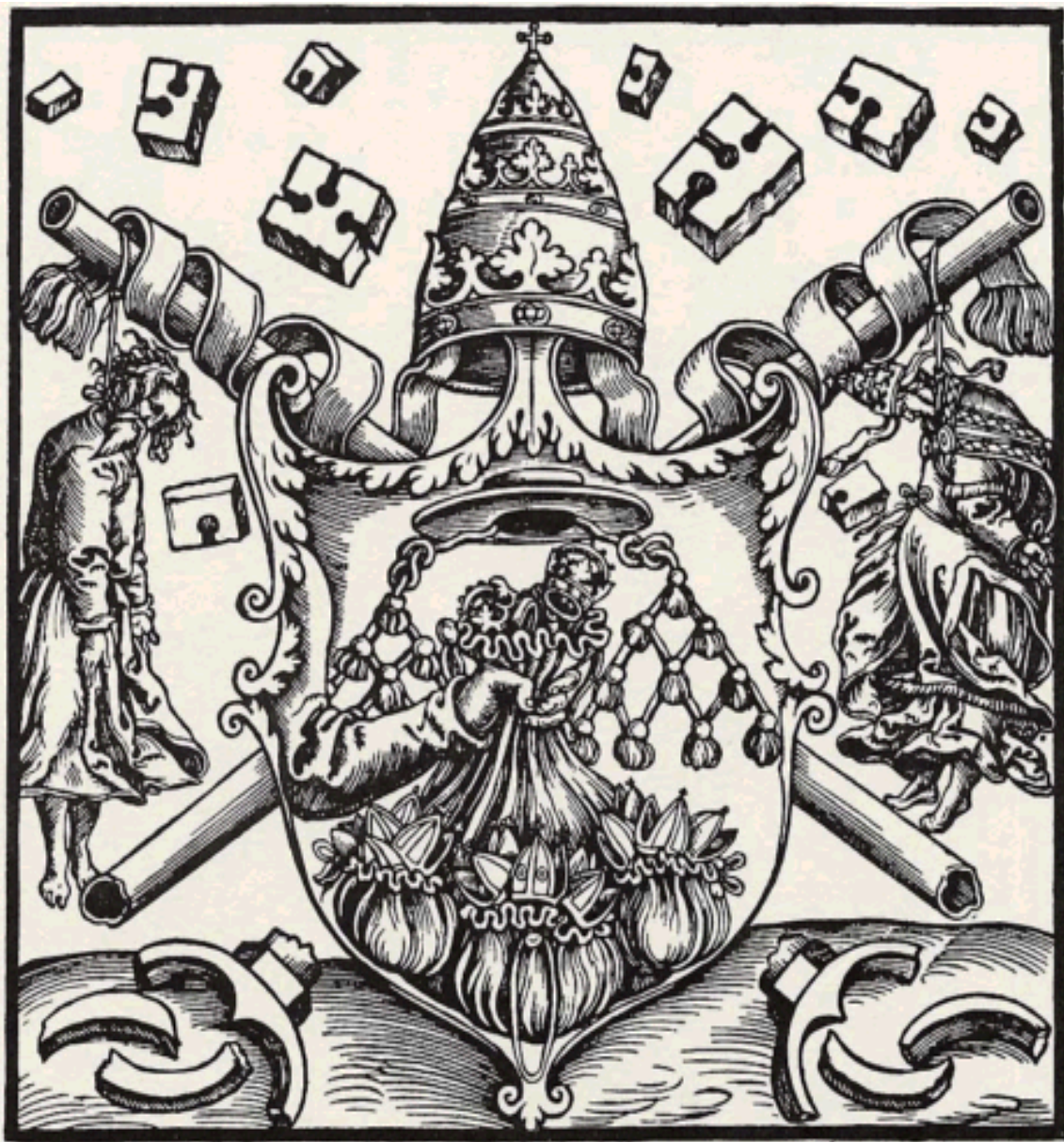


Abbildung 18: Das Spottwappen des Papstes, 1538

Enrtnommen aus: Religionskritik: Antiklerikale Karikaturen und Satiren XVII: Reforma-
tion und Gegenreformation

Quelle: <http://www.payer.de/religionskritik/karikaturen17.htm>, 23.07.2017.

In der Form eines knappen Spottgedichtes, über dem Schnitt angeordnet, folgte eine Erklärung der Szenerie:

„Der Bapst zwen Schlüssel hat geführt,
Die Welt mit solchem scheint bethört.
So nu der schein dauon verschwind /
So siht man / das zwen schwengel sind.
Gemacht dem Bapst zu hengen dran /
Mit Judas nemen gleichen lohn“
(WA 54, 347).

Die Schlüssel des Papstes, augenscheinlich zerbrochen, entpuppten sich als „Schwengel“. Bei Roper heißt es, die Schlüssel symbolisierten die Macht über die Seelen (vgl. Roper 2016: 488). Einhergehend mit dem Evangelium kamen auch die Entlarvung des „Antichristen“ sowie die Aufdeckung des „römischen Betrugs“. Die Insignien hatten demnach keinerlei Wert mehr. Genau wie Judas, dem „Verräter“, aufgeknüpft zur Linken, ereilte den Pontifex, aufgeknüpft zur Rechten, das gleiche Schicksal. Somit platzierte Luther eine eindeutige Botschaft: Tod dem Verräter. Darüber hinaus sind noch eine Vielzahl von Schätzen, eine Anspielung auf den Ablass sowie die römische Gier auf dem Wappenschild sichtbar. Dahingehend thematisiert die weniger bedeutsame Bildunterschrift die weltlichen Ambitionen des Papsttums, welches analog dem Judas „sein beutel auch vol holn“ will (vgl. WA 54, 347). Möglicherweise, da auch bei den Hexen und Türken der Fall, kommt der Aussage, selbst als Henker handeln zu wollen, eine gewisse Bedeutung zu. Für gewöhnlich rief der Reformator, im Einklang mit seiner Lehre, die Fürsten zu diversen Repressalien auf. Andererseits war der Schnitt lediglich Teil einer überspitzten polemischen Auseinandersetzung. Im Jahr 1540 kam es, vor dem Hintergrund der schon angesprochenen Hitzewelle (vgl. 4.3.1), in Mittel- und Norddeutschland aufgrund zahlreicher kleinerer und größerer Buschbrände zu Unruhen. Unter Folter sagten die gefangenen „Brandstifter“ gegen den Papst und Heinrich von Braunschweig aus (vgl. WA Tr 4, 678). In einer Tischrede griff der Augustiner diese Begebenheit auf:

„Ich glaube, es sind die Mönche und der Papst. Der will ein Tonne Gold dran wagen. Wenn aber die Sache offenbar geworden sein wird, dann bleibt nichts mehr übrig, als dass wir einmütig die Waffen gegen alle Mönche und Priester richten, und ich will auch mit, denn die Bösewichter soll man totschiagen wie die tollen Hunde (WA Tr 4, 678).¹⁹⁷

Der dem Zitat zugrundeliegende Tenor entspricht keinesfalls mehr einer polemischen Flugschrift. Luther äußerte zu Beginn den Verdacht, der Papst und dessen Mönche steckten

¹⁹⁷ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus: Hegeler et. al. o.J.: 238. Hierbei handelt es sich um ein ca. 200 Seiten umfassendes Onlinedokument, was die Aussagen des Augustiners, primär über das Hexenwesen, zusammenfasst. Da das Dokument von den Herausgebern ständig aktualisiert wird, gibt es kein dezidiertes Datum der Veröffentlichung. Bei der zugrundeliegenden Version handelt es sich um Juni 2017.

hinter den Bränden. Allerdings scheint es, so suggeriert zumindest der Passus „Wenn aber die Sache offenbar geworden sein wird“, hegte man keinerlei Zweifel an deren Schuld. Als Vergeltung, so Luther weiter, müsse man mit Waffengewalt gegen alle Mönche und Priester vorgehen. Eine Differenzierung von Schuldigen und Unschuldigen fand nicht statt. Für ihn schien der gesamte geistliche Stand auf katholischer Seite schuldig zu sein. Somit liegt in dieser Tischrede der Aufruf zu einer vollständigen Vernichtung der katholischen Kirche versteckt. Zwar schrieb der Reformator keines dieser Worte in seinen Schriften nieder, jedoch offenbarte er seine Gedanken im kleinsten Kreise. Mit dem Verweis auf den Umgang mit den Täufern oder Bauern erscheinen solche Ansichten jedenfalls denkbar. Möglicherweise boten die unter Folter erzwungen Geständnisse auch einen gefundenen Anlass, um gegen die gesamte katholische Kirche vorzugehen. Die politische Situation der Reformierten versprach 1540 jedenfalls keine glänzende Zukunft. Daher könnte auch die politische Großwetterlage eine solche, im Zorn getroffene Aussage mitbedingen. Eine ausgesprochene Besonderheit der geforderten Strafaktion, bei der es den gesamten katholischen Klerus wie „tolle Hunde“ zu erschlagen gilt, betrifft das persönliche Engagement des Professors. Innerhalb von zwei Jahren kehrte dieses Motiv, und diesmal in einer beklemmend anmutenden Form, wieder zurück. Auch postulierte Luther bereits in Bezug auf die Hexen, „selbst Feuer an sie legen zu wollen“. Stellte die gewollte Verfolgung der Katholiken, da Gotteslästerer und Aufrührer (Brandstifter), noch ein mit der eigenen Lehre konformes Vorgehen dar, so geht die persönliche Involviertheit weit darüber hinaus. Lediglich über die aus der *Obrigkeitschrift* stammende Argumentation, sofern es an geeigneten Amtspersonen mangle, solle der Christ das Amt übernehmen, ließe sich eine aktive Beteiligung rechtfertigen. All die angeführten Gegebenheiten stehen im Einklang mit der gegen den Papst legitimierten Kriegsführung. Damit lässt sich bezüglich der Gewaltanwendung ein Sinneswandel attestieren.

In das Jahr 1540 fallen auch Gedanken des Theologen bezüglich einer Duldung des Pontifex'. Die Frage nach der Toleranz (Erdulden) zeigt deutlich, dass die ursprünglich in diesem Zusammenhang von Luther geprägte Begrifflichkeit sehr negativ zu verstehen ist. Die lutherische Toleranz stand den zuvor dargelegten Ausführungen nicht etwa entgegen, sondern baut auf diese auf. Da sich das Papsttum nicht beseitigen ließe, so die Wittenberger Autorität, bliebe keine andere Lösung, als dessen Existenz erdulden zu müssen. Ebenfalls bei Tische fiel der Ausspruch über eine „Rehabilitation“ des Heiligen Vaters:

„Wenn der Papst seine Krone absetzt und von seinem Thron heruntersteigt und auf den Primatsanspruch verzichtet und bekennt, daß er geirrt und die Kirche verdorben und unschuldiges Blut vergossen habe, dann wollen wir ihn in der Kirche aufnehmen. Anders muss er für uns immer der Antichrist bleiben“ (WA Tr 5, 53).

Die einzige Möglichkeit einer Versöhnung bestünde darin, dass der Papst die von Luther diktierten Vergehen anerkenne und die römisch-katholische Kirche nach dessen Vorbild reformiere. Mit anderen Worten: Jedwede Basis für konstruktive Gespräche fehlte, was den Absolutheitsanspruch nochmals unterstreicht. Friede hieß für Luther, so Reinhardt, dass dessen Gegnerschaft die Waffen streckte. Nähmen diese seine Lehre nicht an, stünden sie im Widerstreit zu Gott (vgl. Reinhardt 2016: 254). In dieser Aussage steckt schon implizit eine Absage an Religionsgespräche und Konzile. Solange der „Antichrist“ in Rom residiert, so die theologische Position, darf es keine Einigung geben. Die These Reinhardts, es ginge Luther nicht mehr um eine Aussöhnung, erscheint stichhaltig.

Im Gegensatz zu den beiden Tischreden richtete sich die letzte „Papstschrift“ ausdrücklich an die breite Öffentlichkeit. Die Intensität der Radikalität und Polemik erreichte nun ihren Höhepunkt. Bei der 1545 erschienenen Abhandlung *Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet* gab es keinerlei Schamgefühl oder Zurückhaltung seitens des Wittenbergers. Diese letzte umfassende Stellungnahme wurde vom sächsischen Kurfürsten veranlasst. Aus Angst vor einem Konzil, welches den protestantischen Gebieten hätte schaden können, versuchte Luther zu zeigen, dass ein solches, vom Papst berufenes Konzil, nicht dem, welches die Stände auf dem Wormser Reichstag 1521 forderten, entspreche (vgl. Decot 2007b: 153f). Kaufmann verweist zudem noch auf die Aufforderung Papst Paul III. gegenüber dem Kaiser, die Ketzer kriegerisch niederzuringen (vgl. Kaufmann 2009b: 661). Gemäß dem Motto „Angriff sei die beste Verteidigung“ stellte die Schmähschrift auch eine Antwort auf die römischen Aggressionen dar.

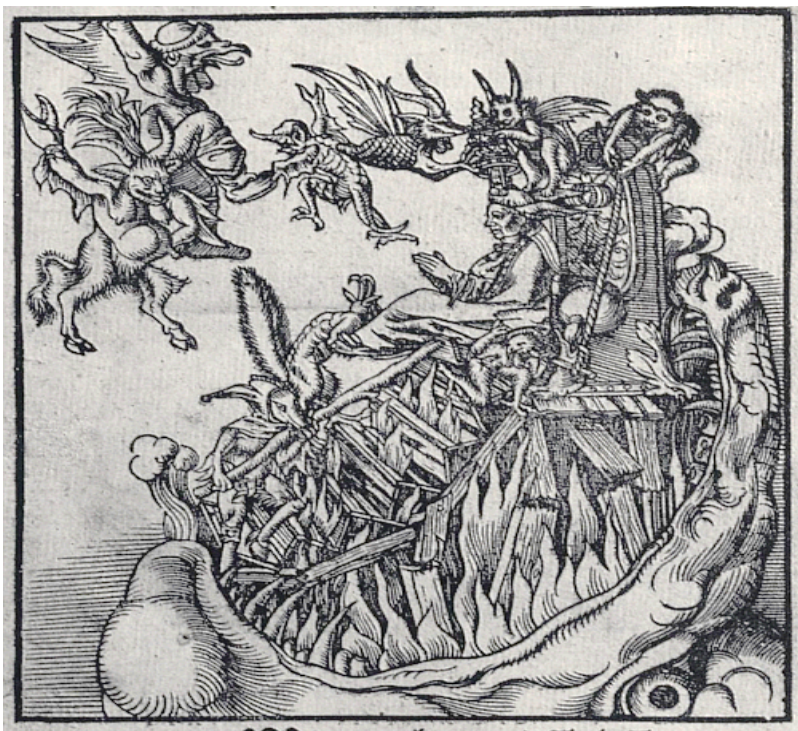


Abbildung 19: Titelblatt „Wider das Papsttum zu Rom“, Lucas Cranach d. Ä., 1545

Entnommen aus: Religionskritik: Reformation und Gegenreformation

Quelle:

<http://www.payer.de/religionskritik/karikaturen17.htm>, 19.05.2016.



Abbildung 20: Flugblätter, Lucas Cranach d. Ä., 1545

Entnommen aus: Glaube + Heimat

Quelle: <http://www.glaube-und-heimat.de/2015/02/16/die-derben-protestanten/>, 29.05.2016.

Das Titelbild Cranachs (Abbildung 19) zeigt schon den polemischen Grundtenor der Schrift an und greift den Vorwurf des „Antichristen“ erneut auf.¹⁹⁸ Reinhardt erkennt treffend, dass neue Argumente / Anschuldigungen in der Sache kaum mehr möglich waren. Lediglich die Polemik, wie dem Titelbild zu entnehmen ist, ließ sich noch steigern (vgl. Reinhardt 2016: 319). Luther argumentierte, das Papsttum sei von dem weltlichen Regiment gestiftet und habe sich dann selbst aus der Angst vor Machtverlust über Christus legitimiert (vgl. WA 54, 230f). Bemerkenswert ist dabei, dass er dem Papst eine Ehrenstellung als Kirchenoberster durchaus zuspricht (vgl. WA 54, 232). Dieser Gedanke geht weitestgehend mit den in der Tischrede offenbarten Forderungen d'accor. Die Konklusion seiner Betrachtungen lautet zusammengefasst:

„Das ist nun sicher, daß der Papst und sein Stand eine reine Menschenerdichtung und Erfindung ist. [...] Ebenso weiß man auch sicher, daß über ihn kein Buchstabe göttlichen Wortes in der Schrift gefunden wird, sondern er hat sich aus eigener Hoffart, Vermessenheit und Frevel in solche Höhen gesetzt“ (WA 54, 239).

Demnach handele es sich bei dem Papst lediglich um einen Bischof. Der Führungsanspruch, so die Auslegung, stelle nichts als einen Schwindel dar, der für die gesamte Christenheit verheerende Folgen habe. Dies unterstreichend, erfolgte eine Benennung der wesentlichen drei Vorwürfe nochmals beim Namen:

„[...] daß er solche Gewalt dahingehend ausgedehnt, daß er Macht haben will, Gesetze und Artikel des Glaubens aufzustellen, die Schrift [...] nach seinem tollen Sinn zu deuten. Er will alle Welt zwingen, seiner Lehre zu glauben [...]“ (WA 54, 233).

In diesen Kernpunkten handele der Papst gegen das Evangelium, was ihn, laut Luther, zum wahren „Antichristen“ mache, den es jetzt um jeden Preis zu bekämpfen gelte. Die Polemik steigt dabei ins Unermessliche und denunziert das Papsttum als „Sündenpfeil des Teufels“:

„[...] daß der Papst und sein Papsttum ein Teufelsgespens aus verkehrten, verfälschtem Verständnis von Matth. 16, 18 sei, das ist: aus Lügen, Gotteslästerungen, wie dem Teufel aus dem Hintern geboren. Darum ist auch aus dem Papsttum nichts Gutes gekommen, sondern Zerstörung des Glaubens, Lügenden, lästerliche Abgötterei [...]“ (WA 54, 260).

¹⁹⁸ Von unten her sperrt sich der Höllenrachen auf. Flammen züngeln aus dem Schlund hervor. Die Balken, die den Thron des Papstes und die zu ihm hinaufführende Treppe stützen sollen, fallen zusammen. Teufel versuchen den Papst zu halten. Einer, der wie ein Eichhorn gestaltet ist, stützt direkt seine Füße. Ein anderer, mit Schweinskopf und Narrenkappe dargestellt, stützt mit einer Stange eine den Kniekehlen des Papstes untergeschobene Querstange. Ein dritter kleinerer Teufel mit Raubvogelkopf und Krallen schiebt seine Schulter unter die Querstange. Ein vierter etwas größerer Teufel zieht sie von der Rücklehne des Thrones her mit einem Tau empor. Auf dem einen der beiden zurückgelegten steifen Eselsohren des Papstes sitzt ein Teufelchen und setzt ihm die oben in einen Kot gesäumte Tiara auf. Ein weiteres, das durch die Luft herangeflogen kommt, hält sie mit in der Schwebe. In der Luft sind noch drei weitere Teufel sichtbar (vgl. WA 54, 351).

Abbildung 20 („Die Herkunft der Päpste“) illustriert und verstärkt somit nochmals den Gehalt der Aussage.¹⁹⁹ Nicht nur die Rhetorik nimmt extreme Züge an. Es sind vor allem die Appelle zu einer kompromisslosen, in einer solchen Form lediglich in den Schriften über den Bauernkrieg artikulierten Gewaltbereitschaft. Luther forderte die Obrigkeit, wahrscheinlich mit bester Erinnerung an den Sturm auf Rom 1527, zu einem Krieg gegen das Papsttum auf. Diese sollten die unrechtmäßigen, durch Abgötterei und Gotteslästerei erhaltenen, päpstlichen Besitzungen zurück ins Reich holen:

„O Nu greiffe zu, Keiser, Koenig, Fuersten und Herrn, und wer zugreifen kan, Gott gebe hie faulen Henden kein glueck, und erstlich neme man dem Bapst Rom, Romandiol, Urbin, Bononia, und alles was er hat, als ein Bapst, denn er ist Possessor pessim fidei, Er hats mit liegen und triegen. Ah was sage ich liegen und triegen? Er hats mit Gotteslesterung und abgoetterey, dem Reich schendlich, gestolen [...]“ (WA 54, 243).

Spätestens an dieser Stelle, so sollte man meinen, handelte es sich eindeutig um die Aufforderung zu einem Angriffskrieg. Widerstand und Notwehr sind als plausible Argumente nicht mehr anzuführen. Vielmehr forderte Luther eine Zerschlagung der päpstlichen Ländereien und somit auch des Papsttums selbst. Eine solche Lesart erscheint auf den erst Blick sinnvoll. Allerdings bestünde auch die Möglichkeit einer Deutung als Verteidigungskrieg. Hinsichtlich der Äußerungen über einen potentiellen Krieg gegen den Kaiser kam der Reformator zu dem Schluss, die kaiserliche Ächtung eines Bundesgenossen käme einer Kriegserklärung gleich. Daraufhin hätten die protestantischen Reichsstände das Recht eines Präventivkrieges, der wiederum ein Verteidigungskrieg wäre. Diese Argumentation ließe sich auch gegen den Papst, der immerhin die Gebiete dem Reich gestohlen hatte, anwenden. Somit wäre die unrechtmäßige Aneignung als Kriegserklärung zu deuten. Problematisch bei einer solchen Interpretation sind die Prämissen. Es bedurfte nämlich lediglich einer geeigneten Prämisse, die Gotteslästerung oder Aufruhr stützt, um die lutherische, nach obrigkeitlichen Sanktionen greifende Standardargumentation, in Position zu bringen. Darüber hinaus identifizierte Luther den Papst als „Antichristen“, der ein Teil des weltlichen Reiches, aber nicht Teil von Gottes Regiment, sei. Der „Antichrist“, als Handlanger des Teufels, bekämpft folglich das weltliche und geistliche Regiment. Infolgedessen wäre

¹⁹⁹ Links sichtbar, ein schrecklich hässliches Teufelsweib mit einem Kopftuch, aus dem ein dicker Zopf den Rücken herunterfällt. Dazu ein breit grinsendes Maul, behaarte Arme, Hängebrüste und Hängebauch sowie auseinandergestellte muskulöse Beine, deren eines in einem Pferdehuf, das andere in Vogelkrallen endet. Aus dem After, mit den Händen nachhelfend und dicke Dampf Wolken entwickelnd, kommen der Papst und fünf Kardinäle hervor. Den übrigen Teil des Bildes nehmen die drei Furien mit dem Papstkinde ein: Alekto, ein bekleidetes dürres Weib mit Schlangenhaaren, kniet neben der Wiege, in der das Papstkind schläft, und wehrt ihm mit einem Wedel die Fliegen ab; Megära, nackt, ebenfalls mit Schlangenhaaren, sitzt auf dem Boden und säugt das in ihrem Schoße ausgestreckt liegende Papstkind; Tisiphone, halbnackt, mit Kopftuch, lehrt das Pöpstlein gehen (vgl. WA 54, 350).

ebenso aus theologischer Sichtweise, in der Vorstellung des Reformators, der Papst gleichgesetzt mit dem „tyrannus universalis“, ein Kriegstreiber. Aus diesem Grund ließe sich der geforderte Feldzug gegen ihn, sowohl aus weltlicher wie auch geistlicher Perspektive, als Verteidigungskrieg deuten. Dass es Luther damit bitterer Ernst war, zeigt sich nur wenige Zeilen später:

„Darnach solte man jm selbs, dem Bapst, Cardinal, und was seiner Abgoetterey und Bepstlicher heiligkeit gesindlin ist, nemen, und jnen (als Gottes lesterern) die zungen hinden zum hals heraus reissen, und an den galgen an nageln an der rieke her, wie sie jr Siegel an den Bullen in der rieke her hangen, Wie wol solchs alles geringe ist gegen jre Gotteslesterung und abgoetterey. Darnach liesse man sie ein Concilium, oder wie viel sie wolten, halten am Galgen, oder in der Helle unter allen Teufeln“ (WA 54, 243).

Vollkommen selbstsicher rief Luther zum Mord an Papst und Kardinälen auf. Aufgrund der Gotteslästerei schien Folter in diesem Zusammenhang eine durchaus angebrachte Methodik zu sein. Cranach stellte die Szenerie grafisch dar (Abbildung 20).²⁰⁰ Die Todesurteile gegen die Täufer billigte Luther zwar, aber verwies auf die Grausamkeit dieser. Im Falle des Papstes forderte er zusätzliche Grausamkeiten – namentlich Folter und Tod durch den Strang. An anderer Stelle findet sich ein weiterer Aufruf zum Kriege:

„Er hat den Teufel fuer sich, So haben wir Gottes Wort fuer uns. Las frisch hergehen, sterben wir drueber, so leben wir dester herlicher mit Christo, lebet er drueber, so stirbet er dester gewlicher mit allen Teufeln, Quia Emmanuel, hie ist Gott mit uns, dort der Teufel mit jm, Es gelte froelich, wer zu letzt den Sieg behalte“ (WA 54, 273).

Bei Reinhardt heißt es zu dem Zitat, der Kampf gegen Rom sei keiner aus Eigennutz, sondern zum Schutze der Schöpfung. Die Gefallenen würden ewige Seligkeit erlangen, da es keinen seligeren Tod als im Kampf gegen den Papst gäbe (vgl. Reinhardt 2016: 322). Mit anderen Worten: Es handelt sich um Märtyrer. Kaufmann und Roper rekurrieren auf einen, von Luther mehrfach verwendeten Ausspruch, der nach seinem Tod 1546 eine ausgesprochene Bekanntheit erlangte (vgl. Roper 2016, 491, Kaufmann 2009b: 663):

„Lebend war ich deine Plage, sterbend bin ich dein Tod, Papst“ (WA Tr 3, 390)!²⁰¹

²⁰⁰ An einem Galgengerüst hängen von links nach rechts: ein bartloser Kardinal mit Barett und Mozetta, ein spitzbärtiger barhäuptiger Kardinal im Mantel sowie ein bartloser Geistlicher im Talar und der Papst mit Tiara, Alba und Pluviale. Den drei ersten sind die Zungen hinten im Nacken aus dem Halse herausgerissen und an den Galgen angenagelt; beim Papst ist der hinter ihm auf einer Leiter stehende Henker gerade mit dem Annageln der Zunge beschäftigt. Die als kleine Schattenfiguren dargestellten Seelen der drei ersten entführen Teufel durch die Luft in die Hölle; beim Papst nimmt gerade ein Teufel die aus dem Munde mit dem letzten Seufzer ausfahrende Seele in Empfang (vgl. WA 54, 351).

²⁰¹ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Roper 2016: 491.

In diesem Sinne verwies der Wittenberger auf die mit seinem Ableben einhergehenden Geschehnisse. Offenkundig teilte er die Überzeugung, durch seinen Tod derartige Bewegungen in Gang setzen zu vermögen, um das Papsttum zu stürzen. Insofern liegt hier auch eine Form des Märtyrertums, wenn auch keine dezidierte Selbstaufopferung stattfand, vor. Augenscheinlich erfolgte eine Selbstwahrnehmung als große, möglicherweise sogar an heilsgeschichtliche Ereignisse anknüpfende, Persönlichkeit. „Ich bin dein Tod“ zeugt von dem bevorstehenden Siegeszug des Evangeliums. Auch hier die Anspielung auf den militärischen Konflikt. Tatsächlich sollte im Todesjahr Luthers auch der Schmalkaldische Krieg ausbrechen, der allerdings nicht mit einem Sieg des Evangeliums, sondern der bitteren Niederlage der Reformierten endete.

Der einstige Grundsatz, im geistlichen Regiment nur mit dem Glauben streiten zu wollen, verlor unwiderruflich seine Gültigkeit. Die Einstellung Luthers radikalisierte sich im Verlauf der Jahre immens. Zu Beginn stand die Enttarnung des „Antichristen“, der sich gegen das Evangelium stellte und somit dessen Verbreitung verhinderte. In den 1530er Jahren entstanden Theorien von Notwehr gegen Kaiser und Papst. Die letzte große „Papstschrift“ rief schließlich offen zum Feldzug und Mord auf.

4.3.1.6 Anwendung der Idealtypen

Wie bei keinem anderen der behandelten oder noch zu behandelnden Konfliktfälle lag der zeitlebens andauernden Auseinandersetzung mit dem Papsttum ein rigoroser Einstellungswandel zugrunde. Begonnen hatte alles mit den Ablassthesen sowie der daraus hervorgehenden Absicht zur Disputation. Der junge Luther zeichnete sich in dieser Periode durch seine Papsttreue aus. Insofern betrachtete er die katholische Kirche keinesfalls als einen „Feind des Evangeliums“. Er gedachte, die Missstände aufzuzeigen und somit die Institution vor Schaden zu bewahren. Das anfängliche Handeln kritisierte in keiner Weise die hierarchischen Strukturen mit dem Papst an der Spitze. Im Gegenteil, sein Anliegen hielt der junge Mönch mit dem Amt des Pontifex‘ vereinbar.

Dennoch wäre es verfehlt, in seinem Handeln den Idealtypus „Dulden“ erkennen zu wollen. Der Terminus meint das Erdulden von Meinungen, Einstellungen usw. von anderen, die mit der eigenen Position nicht übereinstimmen. Da er jedoch zu Beginn die Position der katholischen Kirche, abgesehen von dem Ablass, akzeptierte, also ein Teil jener Organisation darstellte, lag keine abweichende Meinung vor. Bezüglich der Differenzen in der Ablassfrage wiederum fand eben gerade keine Erduldung statt. Mit den Thesen erging die Forderung zum Disput. Das Aufzeigen der Missstände stellte bereits ein Handeln dar. Jenes Han-

deln widerspricht einem Erdulden. Allerdings beinhaltet der intendierte Disput auch ausdrücklich die Möglichkeit einer Verwerfung der eigenen Thesen. Insofern kann zumindest von einer ausgeprägten Dialog- sowie einer zugrundeliegenden Kompromissbereitschaft gesprochen werden.

Mit dem Auslieferungsgesuch ging auch der Einstellungswechsel einher. Fortan keimte die zu Beginn der 1520er Jahre zur Wahrheit erhobene Vermutung, bei dem Papst könne es sich um den „Antichristen“ handeln. Kurze Zeit darauf folgte dann der Bruch mit der katholischen, wider Gott gerichteten Kirche. Durch die Verkündung des Evangeliums in den frühen reformatorischen Schriften kam es zu der Etablierung eines indiskutabel geltenden Fundaments. In dem Moment, als der Professor den Katholiken den Bund mit Gott absprach, sprach er eben diesen Bund der eigenen Bewegung zu. Er und die seinigen, niemand sonst, seien die von Gott zum ewigen Heil Bestimmten. Somit fungierte Gott als die unzweifelhafte Autorität, auf die es sich zu berufen galt. In der *Bibel*, dem Wort Gottes, zeigte der Bibelexeget mittels seiner „sola-Theologie“ auch den einzig richtigen Zugang. Aus der Absage an die über Jahrhunderte bestehenden religiösen Verhältnisse ging nicht nur die Änderung des Status Quo, sondern auch eine Einschränkung der Wirklichkeit hin zu simplifizierten Deutungsmustern hervor. Vor dem Hintergrund des apokalyptischen Endkampfes, also dem nahenden Weltuntergang, erschien der Kampf gegen den in Rom residierenden „Antichristen“ als heilsgeschichtliche Aufgabe. Darüber hinaus gelang so freilich auch eine enorme Identitätsicherung der eigenen Bewegung. In der Gut-Böse-Dichotomie kamen klare, in religiösen Praktiken manifestierte Abgrenzungsmuster zustande. Auch die von Papst Hadrian VI. im Rahmen des Schuldbekenntnisses initiierten Reformvorstellungen fanden in Wittenberg, sicherlich auch dem Vorgehen gegenüber den Protestanten geschuldet, keinerlei Anklang. Martin Luthers Handeln entsprach dem Handlungstypus „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“. Eingeengt auf eine, ihm von Gott offenbarte, zentrale Wahrheit sowie der Vorstellung im ständigen Kampf gegen den Teufel verflochten zu sein, resultierte die an Intensität stetig zunehmende Polemik gegen die katholischen Widersacher.

Von der anfänglichen Dialogbereitschaft blieb nicht mehr viel übrig. Primäres Medium der Kommunikation stellten polemische Flug- und Streitschriften dar. Allerdings schrieb man in diesen über den Widersacher für das eigene Publikum. In den 1530ern ging dann bei Luther, im Gegensatz zu anderen protestantischen Autoritäten, ein jedwedes Interesse an fruchtbaren Dialogen verloren. Ähnlich schaute es mit der Bereitschaft zu Kompromissen aus. Bestand diese zu Beginn noch, so versteinerte die lutherische Position später. In der letzten „Papstschrift“ gestand er dem Pontifex immerhin ein Ehrenamt in der lutherischen Kirche zu. Allerdings handelte es sich dabei weniger um ein Angebot zum Kompromiss, denn um die vollständigen Kapitulationsbedingungen für den verhassten Gegner. Jedwede

Form des Paktierens mit dem „Antichristen“ kam einem Verrat an Gott und der Lehre des Evangeliums gleich. Vor diesem Hintergrund sind auch die vielen, an Geschmack schwerlich zu unterbietenden Bildzeugnisse zu verstehen. Neben derartigen Bekundungen des Grobianismus standen auch Forderungen nach politischen Repressalien zur Debatte.

Wiederum, so die Vorstellung Luthers, war es die Obrigkeit („politia“), welche im Namen des Evangeliums zu agieren und die schändlichen Gotteslästereien des Papstes sowie das Papsttum selbst zu beenden habe. Im Bereich Kursachsens brachen die Visitationen die Vorherrschaft der katholischen Kirche. Auf nationaler und internationaler Ebene gab es ebenfalls, kriegsrische Aktivitäten betreffend, Ratschläge sowie Forderungen aus Wittenberg. So betonte Luther zwar mehrfach, niemanden im Kriegsfall zum aktiven Widerstand gegen Papst und Kaiser aufzurufen, dennoch verfestigt sich der Eindruck, dass es sich hierbei um rhetorische Kniffe handelte. Sein eigentliches Anliegen, so die Vermutung, bestand genau darin, „seine Deutschen“ für einen Kampf zu rüsten. Spätestens die letzte „Papstschrift“ offenbart dies.

Den gefallenen Soldaten stellte der Reformator für ihren selbstlosen Einsatz die ewige Seligkeit in Aussicht. Wer im Kampfe für den Protestantismus stirbt, der zieht als Märtyrer in den Himmel ein. Weiterhin gilt es, auf die Rolle des Kaisers zu verweisen. Im Kampf gegen Rom begriff er, analog dem Reichsrecht, den Kaiser als obersten Schutzherrn. Somit stellte der Kaiser eine zentrale Instanz dar. Innerhalb des Reiches dagegen gehört Karl V., spätestens mit der Gründung des „Schmalkaldischen Bundes“, zu den größten Widersachern des Protestantismus, dem es unter bestimmten Umständen sogar mittels eines Präventivkrieges entgegenzutreten galt. Aber auch Luther sah die außenpolitische Handlungsfähigkeit des flexiblen Gebildes „komplementärer Staatlichkeit“ nur mit einem Monarchen an der Spitze gewährleistet. Genau wie im Kampf gegen die Türken (vgl. 3.3.2) oder die Liga von Cognac standen die innenpolitischen Konflikte hinten an. Deutsche Katholiken und Protestanten, so der Wille des Wittenbergers, sollten gemeinsam gegen den „Antichristen“ zu Rom ziehen. Es ließe sich dafür argumentieren, den Punkt, der Kaiser stünde – unverschuldet – unter dem Einfluss des Papstes, stark zu machen. Eine Abschaffung des Papsttums wäre somit auch der Schlüssel für die Lösung der innerstaatlichen Spannungen.

In einer Tischrede äußerte der Theologe, vor dem Hintergrund der als „Brandstifter“ angeklagten Mönche, selbst an der Vernichtung aller katholischen Geistlichkeit mitwirken zu wollen. Neben dem unglaublichen Hass, der eine physische Vernichtung beschwört, hätte eine solche Handlung auch eine Vermischung der „Ecclesia“ mit der „politia“ als direkte Folge. Auch geben derartige Aussagen Hinweise auf die Persönlichkeitsstruktur des Professors. Über die prophetische Selbstwahrnehmung, welche nun schon mehrfach einer Thematisierung unterlag, zeugt diese Tischrede von der moralisch, da im Namen Gottes, einwandfreien Rechtfertigung des Mordens: „die Bösewichter soll man totschiagen wie die tolln

Hunde“. In der Konklusion liegt bei der Auseinandersetzung mit dem Papsttum nicht nur eine ausgeprägte Form des Handlungstypus „(kompromissloses) Festhalten“, sondern auch des Typus „Unterdrücken feindlicher Ideen“ vor, der Gewalt, Folter und Mord im Namen des Glaubens rechtfertigte. Luther forderte nichts anderes als einen Krieg, der tausende das Leben gekostet hätte, gegen das Papsttum. Sein erklärtes Ziel bestand darin, den Pontifex und dessen Kardinäle zu beseitigen.

Im Gegenzug gilt es aber auch darauf zu verweisen, dass die katholische Kirche, die in Ketzerprozessen über eine jahrhundertlange Erfahrung verfügte, ebenfalls den Tod des Dissidenten aus Wittenberg beschwor, der immerhin zur größten Antipode wurde.

4.3.2 Islam: Gottes zornige Rute



Abbildung 21: Süleyman der Prachtige, unbekannter Künstler, etwa 1530
Entnommen aus: Welt.de
Quelle: <https://www.welt.de/geschichte/article157963045/Der-Sultan-der-Horror-und-Sex-nach-Europa-brachte.html>, 10.05.2016.

Bei den Türken handelte es sich um äußere Aggressoren, die anlässlich ihrer Expansionspolitik in den Fokus Luthers gerieten. Setzte sich der Wittenberger bisher ausschließlich mit verschiedenen Spielarten des Christentums sowie der Hexerei, die auch wiederum aus dem Tatbestand der Ketzerei hervorging, auseinander, stand er nun vor der Herausforderung, sich und somit auch den Protestantismus gegenüber einer fremden Religionsgemeinschaft in Stellung zu bringen. Dabei gilt es zu bemerken, dass er den Islam nie direkt kennenlernte. Auch wenn er Teile des *Korans* las, war sein Wissen über die Religionsgemeinschaft sehr beschränkt (vgl. Lexutt 2011: 61).

Dass der Reformator der Thematik eine besondere Relevanz zusprach, geht aus den unzähligen Bezügen in Briefen, Tischreden, Predigen und Traktaten hervor. Ferner verfasste er drei sogenannte „Türkenschriften“. Dabei handelt es sich um das 1528 geschriebene und ein Jahr später veröffentlichte Pamphlet *Vom Kriege wider die Türken*. Diese Abhandlung entstand im Zuge der Niederlage des ungarischen Heeres bei Mohács und der sich verschlechternden Situation in Ungarn. Die 1529 verfasste und 1530 herausgegebene *Heerpredigt wider den Türken* erschien kurz nach der Belagerung Wiens. Bei der 1541 entstandenen Schrift *Vermahnung zum Gebet wider den Türken* spielte der Fall der Burg von Buda, einhergehend mit einem weiteren Vorstoß des osmanischen Heeres, eine wesentliche Rolle. Darüber hinaus war die letzte Abhandlung ein Auftragswerk des sächsischen Kurfürsten. Alle Schriften erschienen in deutscher Sprache und waren somit an die Allgemeinheit, den „Herrn Omnes“, gerichtet. Die zentralen Worte „Krieg“, „Heerpredigt“ und „Gebet“ stilisieren nochmals die religiöse und politische Komponente der Auseinandersetzung mit den Türken. Krieg als Teil des weltlichen Regiments oblag der „politia“. Gebet wiederum gehörte der „Ecclesia“, also dem geistlichen Regiment, an. Heerpredigt als Terminus dagegen, bestehend aus den Begriffen „Heer“ und „Predigt“, umfasst, zumindest etymologisch, Teile beider Regimenter.

Angesichts der Besonderheit der Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich, welches freilich kein Teil der traditionellen europäischen Mächte war und zudem als äußerer Aggressor mit einem gänzlich anderen religiösen Glauben auftrat, bedarf es einer intensiveren Auseinandersetzung mit der Materie. Nur so lassen sich die Äußerungen des Reformators, eingebettet in den weiteren Kontext, nachvollziehen.

4.3.2.1 Historischer Abriss

Die religiöse und militärische Auseinandersetzung mit dem Islam erfolgte schon seit hunderten von Jahren. Folglich handelte es sich für die Reformatoren nicht um einen großen Unbekannten, wie beispielsweise einst die Hunnen, die aus dem Nichts erschienen und den Kontinent mit Krieg überzogen. Auf dieser Grundlage, ganz allgemein gesprochen, basierte Luthers Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich.

Waren die Mauren und Sarazenen den Europäern einigermaßen bekannt, stellten die Türken zu Beginn dagegen eine rätselhafte Erscheinung dar. Mit dem Eintreffen der ersten negativen Nachrichten über die Seldschuken Ende des 11. Jahrhunderts kam auch der Name der „Türken“ nach Europa (vgl. Cardini 2000: 190). Das turkmenische Emirat unter dem Haus „Osman“ als solches entwickelte sich in der Nachfolge der Seldschuken im 13. Jahrhundert von einem Kleinfürstentum zu einem expandierenden Reich. Bereits ein Jahrhundert später beschrieben christliche Zeitgenossen das Reich der Osmanen als Imperium (vgl. Reichmuth / Sievert 2009: 560f). Mit den türkischen Heeren kam auch der Islam in die besetzten Gebiete. In dem Zeitraum vor der vollständigen Reconquista der iberischen Halbinsel 1492 sowie vor der christlichen Missionierung in Amerika besaß der Islam die größte geographische Ausbreitung und wahrscheinlich auch die meisten Anhänger unter den monotheistischen Religionen (vgl. Reichmuth 2007b: 1099).

Die Eroberungszüge der Türken im Abendland wiesen eine makellose Bilanz auf. Im Jahr 1444 vernichteten die türkischen Streitkräfte das von Johann Hunyadi (1406-1456) kommandierte Kreuzheer in der Schlacht bei Varna. 1453 fiel Konstantinopel und diente den Türken fortan unter dem Namen Istanbul als Hauptstadt. Bosnien bezwangen die Osmanen im Jahre 1468 (vgl. Brunner et al. 2002: 332). Es war der osmanische Sultan Süleyman der Prächtige (1495-1566), dargestellt in Abbildung 21, der zum entscheidenden Schlag gegen Europa ausholte. Innerhalb kürzester Zeit fielen Belgrad (1521) und Rhodos (1523). Drei Jahre später schlugen die Osmanen das ungarische Heer bei Mohács und ebneten den Weg in das Herz Europas. Im Herbst 1529 standen die Türken vor Wien. Budapest fiel 1541 in türkische Hand. Mit der Annexion Ungarns verlagerte sich das türkische Expansionsstreben auf das Mittelmeer. Die Osmanen stiegen zur führenden Seemacht auf und eroberten die Besitzungen der Venezianer in der Ägäis sowie Zypern (vgl. Hagemann 1994: 132). Aufgrund der militärischen Expansion erlangte das Osmanische Reich in der Mitte des 16. Jahrhunderts eine enorme Ausdehnung nach Südost-Europa einschließlich großer Teile Ungarns, nach Osten über den Euphrat und den Tigris hinaus; im Süden wehte der Halbmond über Ägypten sowie den Küstengebieten Arabiens. Die westliche Ausdehnung erstreckte sich über Algerien bis an die marokkanische Grenze. Somit galten die Türken als

der gefährlichste Feind der europäischen Mächte im 16. Jahrhundert (vgl. Raeder 2005: 11).

Bei den Eroberungszügen fiel dem Islam eine entscheidende Stellung zu. Eine wesentliche Legitimationsressource der Sultane waren die Selbstdarstellung als Glaubenskämpfer sowie die damit verbundene Idee eines Religionskrieges gegen die „Ungläubigen“. Allerdings gab es auch Brüche. Sultan Süleyman beispielsweise ließ ein großangelegtes imperiales Programm ausarbeiten, welches auf eine universelle Weltherrschaft abzielte. Zudem gab es oftmals Schwierigkeiten bei der Trennung zwischen geistlichem (Scharia) und weltlichem (Kanun) Recht, was die Annahme der monolithischen Einheit von Staat und Religion widerlegt (vgl. Pohlig 2011: 354ff).

Trotz religiöser und militärischer Zerwürfnisse bot sich die Möglichkeit für Bündnisse. Der französische König Franz I., ein erbitterter Feind des Habsburger Kaisers, sah in den Osmanen einen wertvollen Bündnispartner, um die Vormachtstellung Karls V. anzugreifen. So entsandte Frankreich 1535 einen ständigen Botschafter nach Istanbul. Eine formelle Allianz beider Mächte gab es nicht. Dennoch existierte 1536 ein Vertragsentwurf, wonach die beiden Monarchen Frieden und Freundschaft auf Lebenszeit schlossen. Allerdings stammte der erste historisch belegbare Vertragsschluss zwischen beiden Reichen aus dem Jahr 1569 (vgl. Majoros / Rill 2000: 57f). Getreu dem Leitspruch „Der Feind meines Feindes ist mein Freund.“ wurden die Differenzen den politischen Zielen untergeordnet. Die Türken stellten somit einerseits eine Bedrohung der gesamten europäischen Christenheit dar, andererseits handelte es sich um einen weiteren politischen Spieler im Konzert der europäischen Mächte. Während des 16. Jahrhunderts hatten alle bedeutenden christlichen Herrscher Vertretungen oder zumindest Gesandte in Istanbul. Dem gegenüber lehnte der Sultan, der lieber auf zeitlich befristete Gesandtschaften zurückgriff, feste Botschaften an europäischen Höfen ab (vgl. Strohmeyer 2005: 153). Hierin ließe sich möglicherweise ein Indiz für eine ausgeprägte Machtasymmetrie sehen. Waren die europäischen Herrscher auf eine ständige Korrespondenz mit dem Hause Osman angewiesen, so bestand aufgrund der militärischen Stärke für das osmanische Imperium keinerlei Notwendigkeit, feste diplomatische Vertretungen in Europa einzurichten. Vielmehr, so der Anschein, empfing der Sultan die westlichen Bittsteller am Bosphorus, worin wiederum ein Zeichen von Überlegenheit zum Ausdruck kommen könnte.

Im Gegensatz zu den europäischen Reichen setzte sich das osmanische Imperium aus einer heterogenen Untertanenschaft zusammen. Als Charakteristikum gelten die vielen verschiedenen Sprachen, religiösen Anschauungen sowie sozialen Zugehörigkeiten (vgl. Reichmuth / Sievert 2009: 562). Beispielsweise flohen die aus Spanien vertrieben Juden

an den Bosphorus, wo sie die Wirtschaft stimulierten (vgl. Faroqhi 2015: 33).²⁰² Nach der Eroberung Konstantinopels gewährte der Sultan dem Patriarchen der römisch christlich-orthodoxen Kirche eine Vielzahl von Privilegien. Zudem übertrug er dem geistlichen Führer einen wichtigen Platz im Staatsprotokoll (vgl. Ortaylı 2013: 41f). Bereits seit dem 8. Jahrhundert entwickelten islamische Gelehrte rechtliche Grundsätze für den Umgang von Muslimen mit Nichtmuslimen, wonach diese zumeist, ausgestattet mit einem Geleitbrief als Sicherheit für Person und Eigentum, frei reisen konnten (vgl. Kühnel 2015: 157). Von einer „Vernichtung“ der Andersgläubigen kann also keine Rede sein. Stattdessen, so Stagl, praktizierte man eine relativ friedfertige Koexistenz zwischen Moslems, Juden und Christen. Zwar definierte sich das Imperium, Stagl weiter, über sein Selbstverständnis zum Islam, dennoch blieben Andersgläubige im Wesentlichen unangetastet (vgl. Stagl 2005: 359). Nichtmuslime mussten eine sogenannte Kopfsteuer entrichten, welche als Ersatzleistung für den Militärdienst, den nur Moslems leisten durften, zu verstehen war. Pohlig beschreibt die muslimische Haltung gegenüber den religiösen Minderheiten als defizitär, aber dennoch akzeptabel. Die Politik war weder auf Schutz, Koexistenz noch Symbiose ausgerichtet. Gleichsam zielte sie aber auch nicht auf eine „Ausrottung“ ab (vgl. Pohlig 2011: 362).²⁰³

4.3.2.2 Publizistische Aufarbeitung

Unter die Begrifflichkeit der „islamischen Welt“ fallen alle Staaten und Gemeinschaften der Muslime mit ihren unterschiedlichen religiösen Ausprägungen sowie den verschiedenen soziokulturellen, politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen. Somit gab es in der Frühen Neuzeit keine einheitliche islamische Welt, sondern eine Vielzahl von größeren und kleineren Reichen (vgl. Reichmuth 2007a: 1105f). Trotz eines direkten Kontaktes mit Muslimen in Spanien sowie während der Kreuzzüge waren kaum Islamkenntnisse in Europa vorhanden, was sich erst mit der Expansion des Osmanischen Reiches ändern sollte (vgl. Bobzin 2007: 1104).

²⁰² Allerdings fanden nicht nur unter christlicher, sondern auch islamischer Herrschaft Judenprogrome statt. Das 1066 zu datierende „Massaker von Granada“, bei dem die gesamte jüdische Gemeinde der Metropole (ca. 1.500 Menschen) ums Leben kam, sowie das sich 1090 wiederholende Blutvergießen, zeugen von diversen Spannungen zwischen den Religionen. Jedoch betont Frenschkowski, seien derartige Progrome in islamisch kontrollierten Gebieten im Hochmittelalter Ausnahmefälle (vgl. Frenschkowski 2016: 114). Auch handelte es sich bei den Mauren nicht um Osmanen. Im 16. Jahrhundert lebten im Osmanischen Reich schätzungsweise bis zu 150.000 Juden. Allein in Konstantinopel siedelten 1535 56.490 Juden (vgl. Klein 2007: 111).

²⁰³ Stagl und Pohlig vertreten diesbezüglich verschiedene Meinungen. Einigkeit besteht zumindest dahingehend, dass es keinerlei Ambitionen für Verfolgungen und „Vernichtung“ gab. Zumindest verdeutlichen die unterschiedlichen Meinungen den noch zum Teil vagen Forschungsstand.

So etwas wie eine islamische Welt war für Luther und seine Zeitgenossen nicht existent. Der Reformator differenzierte, aufbauend auf seinem Weltbild, terminologisch nicht zwischen Osmanen und Moslems (vgl. Ehmann 2008a: 191). Es erfolgte in den Schriften daher eine synonyme Verwendung beider Termini sowie eine Gleichsetzung des Islams mit den Osmanen. Kaufmann und Spankeren verweisen nochmals auf die Tatsache, die christlichen Vertreter des 15. und 16. Jahrhunderts sprachen nicht von dem Islam, sondern der „türkischen Religion“ (vgl. Kaufmann 2012b: 255, Spankeren 2017: 263). Dies liege aber daran, betont Barth, dass der Begriff „Islam“ nicht bekannt war (vgl. Barth 2009: 64). Auch bezüglich der Einordnung des Islams gibt Kaufmann interessante Fakten. Demnach gab es Vertreter, die den Islam als eigenständige Religion begriffen. Andere wiederum behandelten die „türkische Religion“ als eine Form der Häresie, also als christliche Ketzerei. Eine dritte Anschauung ließ offen, ob es sich um Häresie oder heidnische Gebräuche handele. Der Göttinger Kirchenhistoriker verweist besonders auf die zeitgenössische Plausibilität einer häresiologischen Interpretation. Infolgedessen habe Mohammed neben den christlich-arianischen Quellen auch Momente des jüdischen sowie heidnischen Wissens aufgenommen. Zweierlei Konsequenzen ergaben sich für die Zeitgenossen: Einerseits war der Untergang der ketzerischen „türkischen Religion“ bei dem Jüngsten Gericht sicher. Andererseits erwuchs die Vorstellung, der Islam schöpfe aus verschiedensten anderen Religionen, um jedem Glauben zu gefallen, woraus wieder eine schnell wachsende Anhängerschaft resultieren sollte. Somit war klar, bei dem Islam könne es sich nur um ein Blendwerk des Teufels handeln (vgl. Kaufmann 2008a: 19ff, 2008b: 11ff).

Die exponierte Stellung der Türken sowie des Islams bei den christlichen Autoren gegenüber anderen „Heiden“ oder „Ungläubigen“ hing direkt mit der massiven militärischen Bedrohung des Osmanischen Reiches zusammen. Es oblag, zumeist mit apokalyptischen Erwartungen einhergehend, der Eindruck des unbesiegbaren türkischen Heeres. Dem schwachen und durch innere Konflikte zerrütteten Selbstbild stand im Gegenzug ein weitaus überlegener Feind gegenüber (vgl. Kaufmann 2008a: 24ff). Mit den türkischen Eroberungen, beginnend mit Konstantinopel, lassen sich parallel zu den militärischen Erfolgen der Osmanen publizistische Konjunkturen christlicher Autoren nachweisen. Dabei blieb der primär polemisch-religionskulturkämpferische Tenor im 15. und 16. Jahrhundert durchgängig erhalten. Über keinen Bereich fremder Kulturen gab es im Alten Reich mehr „Wissen“, denn über den Türken und dessen Religion (vgl. Kaufmann 2012b: 249, 2008b: 19).

Im Mittelalter entsprang die Vorstellung, dass Franken, Türken und Römer direkte Nachfahren der Trojaner seien. Somit stilisierte man die Türken zu dem Gegenbild der unbeliebten Byzantiner. Allerdings war nach dem Fall Konstantinopels diese Sichtweise für die Humanisten nicht mehr tragbar. Es folgte der Verweis, die Türken seien die Erbfeinde der

byzantinischen Griechen und damit auch sogleich der hellenischen Kultur. Grausame Plünderer wie die Türken galt es, nicht mit den edlen Trojanern zu vergleichen. Als neuer Vergleich dienten die von antiken Quellen äußerst negativ dargestellten Skythen. Von da aus war es nur noch ein kleiner Schritt zu dem antiken Feindbild überhaupt: den Persern (vgl. Cardini 2000: 191). War die ursprüngliche Annahme, die Türken seien direkte Nachfahren von den Trojanern, analog den Römern und Franken, noch positiv besetzt, so stellten die folgenden Anschauungen durchweg negative Vergleichspunkte dar.

Mit der akuten Bedrohung durch die Osmanen stieg auch das Interesse an Fakten über die „Fremden“. Dabei spielten vorreformatorische Schriften eine wichtige Rolle. Eine der auch heute noch bedeutendsten – vielleicht sogar die wichtigste – europäische Abhandlung über die Türken im 15. Jahrhundert war das *Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia Turcorum*, erschienen 1481 in Rom, des Mönches Georg von Ungarn (1422-1502). Bis Mitte des 16. Jahrhunderts gab es eine Vielzahl lateinischer sowie deutscher Ausgaben. Im Gegensatz zu anderen Texten berichtete der Mönch nicht aus zweiter Hand, sondern schilderte seine, innerhalb einer 20 Jahre andauernden Kriegsgefangenschaft gesammelten Erfahrungen. Besonders hervorzuheben gilt es die verhältnismäßig objektive Berichterstattung, die ohne Vorurteile und Hass auskommt (vgl. Klockow 1993: 11f). Kaufmanns These zufolge basierte die gesamte Türkenpublizistik im Alten Reich bis in die 1540er Jahre im Wesentlichen auf dem ethnographischen und religionskulturellen Wissen des *Tractatus* (vgl. Kaufmann 2012b: 265). Anhand zweier kurzer Passagen erfolgt eine Verdeutlichung der außergewöhnlichen Beschreibung:

„Denn in höchst ehrbarer, ja geradezu geistlicher Art kleiden sich Mann und Frau, hoch und nieder, daß auch nicht die leiseste Spur von Ungehörigkeit, Unehhrbarkeit, Üppigkeit, Extravaganz oder Leichtfertigkeit an ihnen zu finden oder festzustellen ist. Was soll ich aber erst von denen sagen, die als besonders fromm und gottesfürchtig gelten? In Tun und Verhalten, in Gebärden und Kleidung beweisen sie soviel Schlichtheit und Einheitlichkeit, eine so einzigartige Ausstrahlung und Vorbildlichkeit, daß man glauben könnte sie hätten ein Ordensgelübde abgelegt“ (Georgius de Hungaria 1993 [1481]: 223).

Es obliegt der Eindruck, der Verfasser könne sich einer gewissen Begeisterung für die Osmanen nicht erwehren. An anderer Stelle erfolgt gar ein Vergleich mit Engeln:

„Sie sind von solcher Vorbildlichkeit in all ihren Worten und Werken und legen auch in Verhalten und Auftreten eine solche Frömmigkeit an den Tag, daß sie nicht Menschen, sondern Engel zu sein scheinen“ (Georgius de Hungaria 1993 [1481]: 283).

Allerdings zielen der Grundgedanke, argumentiert Klockow, nicht auf eine positive Darstellung der Türken ab. Vielmehr ging es darum, die Scheinhaftigkeit der Vorbildlichkeit als ein Werk des Teufels zu entlarven, der nunmehr eine geistige Verführung der Christenheit beabsichtige. Nach der ausführlichen Beschreibung der Vorbildlichkeit folgt eine theologische

Interpretation (vgl. Klockow 1993: 34). Kapitel 23, titulierte „Von den Vorzügen der christlichen Religion“, bescheinigt der „Sekte“ der Türken das Fehlen einer jedweden Wahrheit in ihrem Fundament. Es ist die Rede von „Verstocktheit“ sowie „Unwissenheit“. Mit einer „Bosheit“ und „Arglist“ verfolgten sie die Christen (vgl. Georgius de Hungaria 1993 [1481]: 389). Eine objektive Beschreibung findet innerhalb der theologischen Deutung demnach nicht statt. Dennoch bot der erste Teil den Zeitgenossen tiefe Einblicke in die kulturellen Gepflogenheiten. Bei Thumser heißt es, mit dem *Tractatus* wollte der Mönch anhand seines eigenen Schicksals die Christen vor dem Islam warnen, woraus die starke Polemik am Ende der Abhandlung resultiere (vgl. Thumser 1997: 73).

Die „Türkengefahr“ sowie die daraus im kollektiven Bewusstsein verankerte „Türkenangst“ stammten zu einem gewichtigen Teil aus der Propaganda europäischer Mächte. Aufgrund der gemeinschaftlichen Gegnerschaft stellten die Osmanen ein negatives Integrationsmoment für die europäische Christenheit dar (vgl. Gräf 2005: 42f). Die meisten der antiosmanischen Stereotype gehen auf das islamische Feindbild, entwickelt im Abendland zwischen 1000 und 1350, zurück (vgl. Sieber-Lehmann 1997: 16). In der Publizistik findet sich regelmäßig die Vorstellung, es sei des Sultans religiöse Pflicht, einen Vernichtungskrieg gegen das Christentum zu führen. Ferner gab es eine ausgiebige Berichterstattung über sorgfältig ausgewählte Grausamkeiten der Osmanen, die die christlich(en)-europäischen Humanitätsstandards verletzten. Ziel war es, über die Darstellung der Skrupellosigkeit der Türken die Kampf- und Opferbereitschaft der christlichen Bevölkerung zu stärken (vgl. Kaufmann 2008a: 31f). Eine herausragende Bedeutung kam dabei den Druckgrafiken zu. Nunmehr bestand die Möglichkeit nicht nur über das Wort, sondern auf anschauliche Art und Weise die Grausamkeiten aufzuzeigen (vgl. Pühringer 2005: 118). Abbildung 22 zeigt Ausschnitte aus einem Schlachtgeschehen. Unten links köpft ein osmanischer Soldat einen Christen. Rechts davon sind tote Christen zu sehen. Im Hintergrund befinden sich türkische Reiter, die auf ihren Lanzen die Häupter gefallener Soldaten tragen. Schaubild 23 lässt einen türkischen Reiter, der zwei Bauersleute verschleppt und deren Kind aufgespießt auf der Lanze trägt, erkennen. Das Bild des grausamen Türken fungierte mit überwältigendem Erfolg als propagandistisches Mittel. Daher gilt es Niederkorn, der innerhalb der öffentlichen Meinung von dem denkbar schlimmsten Türkenbild spricht, vollumfänglich zuzustimmen (vgl. Niederkorn 2005: 206).

Darüber hinaus existierte noch eine weitere Ebene der innerchristlichen Polemik. Kaufmann spricht von wechselseitigen konfessionspolemischen „Turkisierungsstrategien“ der jeweiligen Gegnerschaft. Dabei erfolgte eine gegenseitige Verunglimpfung als „Türke“. Insbesondere lutherische Theologen trugen durch ihre „Türkenpredigten“ zu einer Verbreitung der Stereotype, die sich dann wiederum auf den Gegner projizieren ließen, bei. Verdächtigun-

gen der Konspiration mit dem Türken oder Unterstellungen der Sympathien für deren Religion waren gleichbedeutend mit der Ausgrenzung aus der christlichen Gemeinschaft sowie einer Dämonisierung (vgl. Kaufmann 2012b: 251f).

Vor dem Hintergrund der real existierenden Bedrohung stilisierten christliche Verfasser das Osmanische Reich zum Feind der Christenheit. Dabei mutierte der Begriff „Türke“ zum Schimpfwort, was sich anderweitig instrumentalisieren ließ. Mit dem *Tractatus* verfügte man nun auch über hinreichend genaue Kenntnisse des unbekannten Fremden. Der gesamte Diskurs erfolgte aus einer streng christologischen Perspektive, was wiederum eine scharfe Polemik mit sich brachte. Eine Darstellung des durchaus an den Toleranzgedanken erinnernden Umgangs mit Nichtmuslimen im Osmanischen Reich fand nicht oder nur im Zusammenhang mit der Polemik gegen konfessionelle Antagonisten statt.



Abbildung 22: Schlacht auf dem Krbava-Feld, Leonhard Beck, um 1514

Entnommen aus: The British Museum

Quelle: http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?assetId=78482001&objectId=1426078&partId=1, 07.03.2017.



O here Gott laß dich erbarmen
Unser Ellende gefangen armen
Erwürgen sich wir vnser kinder
Genunnen sind vns Schaff vnd Kinder
Hawß vnde hoff ist vns verbrant
Vnd wir gefürt in das ellende
Weh das vns vnser mütter trüg
Erst müß wir ziehen in dem pflug
Vnd Gersten essen wie die Pferd:
Mit vnserm munde von der erdt
Kain geymter todt vnd vns erlöß
Von dem grausamen Thürcen böß.
Hans Guldenmundt.

Die gefangen klagen.

Abbildung 23: Die Gefangen klagen, Entwurf: Erhard Schoen,

Text: Hans Sachs, 16. Jh.

Entnommen aus: Museum Boijmans

Quelle: <http://collectie.boijmans.nl/en/object/138802>, 10.05.2016.

4.3.2.3 Frühe Äußerungen Luthers

Im Sommer des Jahres 1518 erschienen die *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*. Dabei handelte es sich um Erläuterungen zu den ein Jahr zuvor erschienenen *Ablassthesen*. In der Begründung der These Nummer fünf differenzierte Luther zwischen sechs verschiedenen Strafen Gottes. Als vierte Strafe benannte er die „Zuchtrute Gottes“. Darunter subsumierte er u.a. die Türken (vgl. WA 1, 535). Kaufmann zufolge interpretierte der Professor die „Zuchtrute Gottes“ als kosmische Katastrophen oder geschichtliche Ereignisse, mit denen Gott an die Bußfertigkeit der Menschen appelliere. Es folgte die Schlussfolgerung, der Christ solle nicht gegen die Türken, sondern die eigenen Missstände kämpfen (vgl. Kaufmann 2008a: 73). Damit ging, analog der Meinung Erasmus von Rotterdams (1466-1536), Roger Bacons (1214-1292) oder John Wyclifs (1330-1384), die Ablehnung eines Kreuzzuges einher. In der Begründung kam der Verweis auf die Finanzierung eines Krieges gegen die Osmanen über den Ablass (vgl. Rajashekar 1990: 181). Somit stand, denn der Ablass entspricht eben gerade nicht Gottes Vorstellung von Buße, die Begründung vollends im Zeichen der Theologie. In den Türken die Strafe Gottes zu sehen, war keinerlei exklusive Erkenntnis Luthers. Die endzeitliche Variante der Auseinandersetzung mit den Osmanen existierte bereits seit dem Mittelalter und stellt eines der ältesten Motive dar (vgl. Laubach 2010: 413).

Im Gegensatz zu seinem historischen Umfeld, denn es war gesellschaftlicher Konsens gegen äußere Feinde zu Felde zu ziehen, sprach sich Luther nicht für eine Mobilmachung aus und lehnte den Kampf gegen die Invasoren ab. Er vertrat, hinsichtlich der Auslegung der Osmanen als Gottes Strafe, die diametral entgegengesetzte Position (vgl. Brunner et al. 2002: 333, Wolff 2014: 46). Der Papst verurteilte im Juni 1520 in der Bulle *Exsurge Domine* diese Auffassung, woraufhin sich der Wittenberger in seinem Sendbrief an den Papst, erschienen im September 1520, zu einer erneuten Antwort veranlasst sah. Darin heißt es u.a. es gebe nichts „ärgeres“, „vergifteteres“ sowie „gehässigeres“ als den römischen Hof. Dieser übertreffe den Türken an Untugend bei weitem (WA 7, 6). In der nur zwei Monate später erschienen Schrift *Wider die Bulle des Endchrists* fand ein weiterer Vergleich zwischen Papst und Türke statt:

„[...] so wolt ich ruffen zu allen Christen, das sie den bapst nit anders hielten, den den rechten Ertzendtchrist, davon alle schrifft sagen, und wo er nit wollt auffhoren, uns alsoz unvorschamt öffentlich den glauben zu vorpieten, das das weltlich schwerd mit freuden widerstunde, mehr denn keinem Turckenn: den der Turck lessit doch gleubenn wer do will, der Bapst will niemant lassen gleuben“ (WA 6, 627).

Luther ging es nicht darum, vor einer türkischen Gefahr zu warnen. Er nutzte vielmehr, wie der Name der Schrift schon andeutet, die im Volk kursierende „Türkenangst“ gegen den

Papst. Der Sendbrief zielte auf die Gegenüberstellung der Untugend ab. In seiner Polemik kam der Reformator zu dem Schluss, der römische Hof sei um ein Vielfaches schlimmer denn der osmanische Feind. Beide Parteien sind jedoch negativ belegt. Demgegenüber folgte im zweiten Beleg die Gegenüberstellung der von Rom ausgehenden Unterdrückung des Glaubens mit einer positiv konnotierten Glaubensfreiheit im Osmanischen Reich. Des Weiteren verteilte er den Papst als „Erzendchrist“, wohingegen keinerlei zusätzliche Schmähungen gegenüber den Türken stattfanden. Somit erscheinen letztere, immer vor dem Hintergrund das Papsttum zu diffamieren, ganz klar in einem besseren Licht. Ähnliche antirömische Polemik war fester Bestandteil fast aller gegen die Kurie gerichteter Schriften. In der 1521 folgenden Abhandlung *Grund und Ursach aller Artikel so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind* fand, neben der „Turkisierung“ des Papstes, in Artikel 34 auch ein Bezug zu der Ablehnung eines Türkenkrieges statt. Luther wiederholte den einstigen Ausspruch:

„Widder die Turcken streiten ist nit andersz denn widder got streben, der durch den Turcken unszer sund strafft“ (WA 7, 443).

Da es sich bei den Osmanen aufgrund der Sündhaftigkeit des Menschen um die Strafe Gottes handele, wäre ein Krieg somit auch ein Krieg gegen Gott. Nur wenige Zeilen später erfolgte die Relativierung. Er verwies darauf, dass ein Krieg gegen die Türken durchaus vorstellbar sei. Allerdings müsse sich für ein solches Vorhaben die Christenheit bessern und den gnädigen Gott erkennen (vgl. WA 7, 443). Damit erfolgte gleichzeitig eine Verurteilung des Ablasses sowie der Werkegerechtigkeit als falsches Verständnis (vgl. WA 7, 443). Als Abschreckung wies Luther auf die Historien des *Alten Testaments* hin, welche zur Genüge zeigten, was passiere, wenn militärische Anstrengungen unter einem erzürnten Gott stattfänden (vgl. WA 7, 443).

Zwar richtete sich der Text noch immer gegen Rom und legte die vielen Verfehlungen offen. Gleichzeitig nahm der Theologe das Osmanische Reich als reale, von Gott gesandte Bedrohung wahr. Einen Krieg lehnte er, mit dem Verweis auf den sündhaften Menschen, zu diesem Zeitpunkt weiterhin ab. Die gesamte Episode lässt sich nur vor dem Hintergrund von Gesetz und Evangelium verstehen. Das „usus theologicus“, geschaffen um den Menschen zu brechen, treibt ihn, reingewaschen von den Sünden, letzten Endes in die Arme Gottes. Insofern stellen die Türken Gottes Strafe, die nur mit dem wahren Glauben zu überwinden ist, dar. Ehmann kommt zu dem Schluss, Luther hatte niemals eine Vereitelung der Türkenabwehr zum Ziel. Eine Abwehr der Türken ließe sich, seiner Meinung nach, nur über die theologischen und praktischen Vorgaben wahrer Buße realisieren (vgl. Ehmann 2008a: 215).

Die Zeitgenossen, ob der Reformation nahestehend, neutraler Gesinnung oder Gegner, reagierten auf die Äußerungen in aller Schärfe. In der katholischen Polemik entstand das Bild von Luther als Gegner des Türkenkrieges. Autoritäten aus verschiedensten Ländern stimmten in den Kanon ein. Darunter finden sich Größen wie Thomas Morus (1478-1535) oder ein Erasmus von Rotterdam (vgl. Brunner et al. 2002: 334), der selbst einen Kreuzzug verneinte, aber einer allgemeinen Kriegsverweigerung ablehnend gegenüberstand.

Auf dem Nürnberger Reichstag von 1524 kam es zu der Verabschiedung des *Nürnberger Mandats*. In diesem ist explizit die Sprache von zwei Gefährdungen für das Reich: Einerseits die zunehmende Bedrohung durch die Osmanen, welche gerade Rhodos erobert hatten. Andererseits fällt im gleichen Satz die Nennung der „Lutherisch und ander neue lere und predigt“ (vgl. WA 15, 273). Nach dem Wormser Edikt von 1521 erfolgte im Zuge Luthers ablehnender Haltung gegenüber einer kriegerischen Auseinandersetzung mit den Türken ein neuer Angriff von Seiten des Reiches.

4.3.2.4 Das Türkenjahr 1529

Besonders gut kommt die zunehmende apokalyptische Deutung der Türken in einem 1526 verfassten Brief an Spalatin zur Geltung:

„Man versichert gewiß und beständig, daß der König von Ungarn erschlagen sei, daß ich völlig im Zweifel stehe. Aber es sind Ungeheuerlichkeiten, wenn sie wahr sind, welche den jüngsten Tag vorbedeuten, da Gott zu dieser Zeit an den höchsten Königen solche Werke tut. Darauf haben die so vielen Zeichen des Himmels abgezielt, die sich in diesen Jahren fort und fort ereignet haben“ (WA Br 4, 118).²⁰⁴

Luther spielte auf die Schlacht bei Mohács an, wo die Osmanen den ungarischen Verbänden, geführt von ihrem Monarchen, der in dem Scharmützel fiel, eine bittere Niederlage zufügten. Die sich fortlaufend ereigneten Zeichen des Himmels, so die Auslegung, seien die Boten des bevorstehenden Jüngsten Gerichtes. Von dem nahenden Ende der Welt gingen viele Zeitgenossen aus, wenngleich eine unterschiedliche Interpretation der Zeichen stattfand. Somit stellte die Apokalyptik bei Luther keine Besonderheit dar. Jedoch ergibt sich, bezogen auf die „Feinde des Evangeliums“, eine einzigartige Deutung, auf die es im weiteren Verlauf näher einzugehen gilt.

In der 1526 erschienen Schrift *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können* widmete sich der Augustiner dem bereits unter Abschnitt 3.5 ausgeführten Topos des Kriegshandwerkes. In diesem Zusammenhang läge ein Rekurs auf die Auseinandersetzung mit dem

²⁰⁴ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Ehmann 2008: 255.

Osmanischen Reich nahe. Dieser blieb allerdings aus. Am Ende des Büchleins findet sich immerhin eine knappe Stellungnahme:

„Hierbei will ichs jetzt bleiben lassen. Denn ich wollte auch vom türkischen Kriege etwas gesagt haben, weil er uns so nahe gekommen war und mir etliche meine Worte vorwarfen, daß ich gegen die Türken Krieg zu führen widerraten hätte. [...] Aber weil der Türke wieder heim ist und unsere Deutschen nun nicht mehr danach fragen, ists noch nicht Zeit, davon zu schreiben“ (WA 19, 662).

Eigentlich bestand die Absicht, über einen möglichen Krieg gegen das Osmanische Reich zu schreiben. Einerseits benennt das Zitat die bedrohliche Nähe der türkischen Heere als Grund. Andererseits waren die Vorwürfe, der Reformator habe von einem Krieg abraten wollen, eine weitere Ursache für das Unterfangen. Nunmehr handelte es sich bei dem Sultan um eine reale Kriegsgefahr und keine polemische Figur im Kampf gegen den Papst. Die zweite Begründung dagegen ließe sich als Apologie gegen eine antilutherische Propaganda fassen, was wiederum einen reformatorischen Zusammenhang erkennen lässt. Eine Abhandlung kam nicht zustande, da gleichsam mit dem Abzug des Feindes das Interesse sank. Angesichts der Tatsache, dass Luther von seinen „lieben Deutschen“ nicht unbedingt das beste Bild hatte, liegt in der Aussage wohl ein bitterer Sarkasmus.

Bereits wenige Jahre später schien aber der richtige Zeitpunkt für eine dezidierte Auseinandersetzung mit dem Topos gekommen zu sein. 1528/29 verfasste er gleich zwei seiner „Türkenschriften“. In der ersten Schrift *Vom Kriege wider die Türken*²⁰⁵ verwies er eingangs einerseits auf seine Freunde, die ihn schon vor fünf Jahren um eine Stellungnahme baten und dies jetzt wieder täten. Andererseits suchte er gleich die Abgrenzung zu den

„[...] Predigern bei uns Deutschen [...], die dem Pöbel einreden man solle und dürfe nicht gegen den Türken Krieg führen [...]“ (WA 30 II, 107).

Damit folgte ganz klar eine Positionierung gegen die katholischen Anschuldigungen sowie eine Distanzierung von den Kriegsgegnern. Luther verwarf augenscheinlich seine einstige Position, angesichts fehlender Bußbereitschaft nicht in den Krieg zu ziehen. Allerdings sollte auch nicht außer Acht gelassen werden, dass er 1528 auf ein komplett ausformuliertes Fundament seiner Lehre zurückgreifen konnte, welches es 1517/18 bis 1521 in derartiger Form nicht gab. Dies mag, neben der akuten Bedrohung, eventuell zu einem Umdenken

²⁰⁵ Der Titel signalisiert die inhaltliche Ausrichtung. Ein Krieg „wider die Türken“, also gegen die Türken, fußt schon auf einem gänzlich anderen, als bisher von ihm verwendeten, rhetorischen Konzept. Als Beispiel für den gegenläufigen Charakter dienen die Schriften *Warnung an seine lieben Deutschen* sowie *Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg 1530*. Beide Abhandlungen signalisieren im Namen („Warnung an“ bzw. „Vermahnung an“) ein Unterlassen.

geführt haben. Er selbst jedenfalls verwies in diesem Zusammenhang auf die *Obrigkeitschrift*, welche die Thematik aufgreife (vgl. WA 30 II, 109). Auf der Grundlage seiner Erörterungen brandmarkte der Reformator den ungerechtfertigten Angriffskrieg der Türken:

„Weil es sicher ist, daß der Türke gar kein Recht noch Befehl hat, Streit anzufangen und die Länder anzugreifen, die nicht sein sind, ist sein Kriegführen ohne Zweifel ein reiner Frevel und Räuberei, wodurch Gott die Welt straft, wie er auch sonst manchmal durch böse Buben zuweilen rechtschaffende Menschen straft. Denn er streitet nicht aus Not oder um sein Land durch Frieden zu schützen, wie eine ordentliche Obrigkeit tut, sondern er sucht andere Länder zu rauben und ihnen Schaden zu tun, die ihm doch nichts tun oder getan haben [...]. Er ist Gottes Rute und des Teufels Diener [...]“ (WA 30 II, 116).

Diese Passage reihte sich nahtlos in die Untersuchung über den gerechten Krieg ein. Sultan Suleyman, aufgrund seines Vorgehens schon keine rechte Obrigkeit, führte einen Angriffskrieg gegen das Reich. Da es sich um einen Krieg zweier Gleichgestellter, auch wenn der Sultan de facto keine rechtmäßige Obrigkeit darstellte, handelte, bestand demnach die Pflicht zur Verteidigung der Untertanen. Auffällig an dieser Stelle ist die Verbindung der Osmanen mit dem Teufel. Die politische Komponente bekommt somit eine religiöse Wertung. Wie bereits dargelegt, steht Gott in der Hierarchie dem Teufel voran. Analog zu den Hexen gibt es hier eine ähnliche Konstellation. Die Türken seien mit dem Teufel im Bunde und stellten eine von Gott legitimierte Strafe dar. Die anfängliche Haltung Luthers lief darauf hinaus, dass wider den Türken zu streben einem Handeln gegen Gott gleichkomme. Diese Position verwarf er jedoch inzwischen:

„Denn sintemal der Türke unsers Herrgotts zornige Rute und des wütenden Teufels Knecht ist, muß man zuvor vor allen Dingen den Teufel, seinen Herrn, selbst schlagen und Gott (damit) die Rute aus der Hand nehmen [...]“ (WA 30 II, 116).

Die neue Devise lief darauf hinaus, Gott die Rute aus der Hand zu nehmen und ihn somit praktisch zu entwaffnen. Daher widmete sich Luther der Frage, wer gegen den Türken Krieg zu führen habe:

„Derselben Männer sind zwei und sollen auch alleine zwei sein. Einer heiße Christianus, der andere Kaiser Carolus. Christianus soll mit seinem Heer der erste sein“ (WA 30 II, 116).

Ganz klassisch seiner Lehre folgend existierten ein geistliches und ein weltliches Heer. Die Aufgabe des Christianus, „der frommen heiligen lieben Christen Haufen“, bestünde darin, den Gott der Türken, also den Teufel, zu schlagen (vgl. WA 30 II, 116). Dafür ermahnte er die Pfarrer, ihre Gemeinde zur Buße und zum Gebet anzuhalten. Bei der „Ecclesia“ handelte es sich sozusagen um die geistlichen Führer im Kampf gegen die Türken. Für ge-

wöhnlich erklang nachmittags drei Uhr das sogenannte „Türkenglöckchen“, was zum kollektiven Gebet gegen die vorrückenden Aggressoren aufrief (vgl. Ehmann 2008b: 93). Der Theologe insistierte darauf, dass der Krieg mit der Buße zu beginnen habe, um das eigene Wesen zu verbessern (vgl. WA 30 II, 117). Das deutsche Volk müsse von dem „wüsten Leben und Wesen“ des Türken erfahren, um die Not zum Gebet besser zu fühlen (vgl. WA 30 II, 128f). Mit anderen Worten, er ermahnte die Prediger dazu, die Angst extra zu schüren, um die Buß- und Betbereitschaft nochmals zu steigern. Eine solche Praktik gegen einen äußeren Feind führte sicherlich auch zu der Ausbildung gesteigerter nationaler Identität, welche es wiederum gegen das Papsttum zu nutzen galt.

Summa summarum sind es drei Elemente der Lehre des *Korans*, auf die sich Luther bei seiner Analyse konzentrierte. Er wies darauf hin, selbst etliche Auszüge aus dem Buch gelesen zu haben und diese verdeutschen zu wollen, damit jeder die schändliche Lehre erkenne (vgl. WA 30 II, 121f). Der Augustiner bemerkte zwar sehr wohl, dass Christus im Islam einer der heiligen Propheten sei, aber er stellte zugleich die übergeordnete Stellung Mohammeds heraus. Der *Koran* verleugne zudem auf Christus bezogen,

„dass er Gottes Sohn und rechter Gott ist. Dazu zählt er auch nicht, dass Christus sei der Welt Heiland, für unsere Sünden gestorben [...]“ (WA 30 II, 122).

Angesichts einer derartigen Lästerung zog Luther den Tod einem Leben unter dem türkischen Regiment vor.²⁰⁶ Seiner Ansicht nach handelte es sich bei dem Islam um einen zusammengeflackten Glauben, der auf jüdische, christliche und heidnische Bräuche zurückginge (vgl. WA 30 II, 122f). Der zweite Kritikpunkt greift die weltliche Obrigkeit auf. Diese existiere im Islam nicht, da Mohammed befohlen hätte, mit dem Schwert zu walten und das Reich kriegerisch zu vergrößern. Aus diesem Grund handele es sich um keine von Gott legitimierte Obrigkeit. Der Erfolg des türkischen Glaubens stelle kein Wunderwerk dar, sondern gründe sich auf das Schwert, Raub und Mord (vgl. WA 30 II, 124f). In diesem Passus zog Luther eine Verbindung zu den Rottengeistern, die nach der Lüge zu Mord gekommen seien und sich des Schwertes bemächtigten.²⁰⁷ Der dritte Vorwurf richtete sich gegen die Missachtung des Ehestandes. Schuld daran sei die Vielweiberei (vgl. WA 30 II, 126). Der Wittenberger sah in dem *Koran* einen Werkglauben, welcher der Sünde der Selbstüberschätzung entgegenkomme (vgl. Wried 2010: 121). Er bemerkte, dass er diese drei Stücke aus dem *Koran* kenne. Über die vielen anderen Ungeheuerlichkeiten, die er nur über Dritte hörte, gäbe es keine Gewissheit. Daher verwundert das abschließende Urteil auch wenig:

²⁰⁶ Auch schon in der Auseinandersetzung mit den Schwärmern erging selbige Äußerung in einem anderen Kontext. So war für den polemisierenden Professor klar, er wolle lieber tot sein, denn deren Schmähungen und Lästerungen zu ertragen (vgl. 4.2.4.2).

²⁰⁷ Es war erneut Müntzer, der den Zorn des Reformators auf sich zog und als vom „Lügengeist“ besessen dargestellt wurde (vgl. WA 30 II, 125).

„Wie kann ein greulicheres, gefährlicheres, schrecklicheres Gefängnis sein, denn unter solchen Regiment leben? Lüge zerstört, wie gesagt ist, geistlichen Stand, Mord zerstört weltlichen Stand, Unehe zerstört Ehestand. Nimm nun aus der Welt weg veram religionem, veram politiam, veram oeconomiam, das ist: rechtes geistliches Wesen, rechte weltliche Obrigkeit, rechte Hauszucht: was bleibt über in der Welt denn eitel Fleisch, Welt und Teufel?“ (WA 30 II, 127).

Dieses Urteil bezog sich direkt auf die Drei-Stände-Lehre. Ausgehend von den zuvor dargelegten Fakten lautete das Ergebnis, der Türke verwerfe durch seine lästerlichen Praktiken die drei göttlichen Stände und sei somit kein Bestandteil des weltlichen Regiments, sondern des vom Teufel regierten weltlichen Reiches. Daraus resultierte auch die Gewissheit, neben dem Papst, auch bei dem Türken einen gegen das Naturrecht verstoßenden „tyrannus universalis“ zu sehen. Einer solchen Form von Herrschaft müsse man, so die Meinung des Professors, widerstehen (vgl. 3.5).

Raeder verweist zu Recht auf die christozentrische Argumentation, da der *Koran* Christus nicht anerkenne, gelte es die gesamte Lehre zu verwerfen. Damit existiere zwischen Christentum und dem Islam, nach Luthers Auffassung, ein unüberbrückbarer Gegensatz (vgl. Raeder 2006: 116). Die Aufgabe des Christianus bestehe nun darin, nicht leiblich mit dem Türken zu streiten, sondern in ihm „Gottes Rute und Zorn zu erkennen“ und diese mittels des Gebetes zu entreißen (vgl. WA 30 II, 129).

Der tatsächliche Krieg gegen die Türken oblag dem von Gott als rechtmäßige Obrigkeit eingesetzten Kaiser. Als weltlicher Oberherr der Christen war es die Pflicht Karls V. in der Ausführung seines Amtes, den Schutz der christlichen Untertanen zu gewährleisten. Daraus ergibt sich, dass die Motive für einen Krieg nicht etwa eigennütziger Natur sein könnten, sondern in den Tugenden von Gerechtigkeit und Gehorsam lägen (vgl. WA 30 II, 129f). Bei dem Kaiser handle es sich weder, so Luther, um das Haupt der Christenheit, noch den Beschirmer des Glaubens. Kirche und Glauben haben einen anderen Schutzherrn. Daher gilt:

„Des Kaisers Schwert hat nichts mit dem Glauben zu schaffen, es gehört in die leibliche, weltliche Sachen“ (WA 30 II, 131).

Damit wandte der Theologe die in der *Obrigkeitsschrift* entwickelte Trennung der beiden Regimente auf die Auseinandersetzung mit den Osmanen an. Weiterhin sprach er sich gegen eine offensive Kriegsführung aus. Kriege seien lediglich als Verteidigungskriege legitimiert. Ein solcher Krieg dürfe auch nicht die Form eines Glaubenskrieges annehmen, sondern solle das Morden beenden (vgl. WA 30 II, 143). Kreuzzüge waren somit nicht mehr möglich.

Von Duldung kann dennoch keine Rede sein, da er den Islam eindeutig als Teufelsreligion interpretierte und lieber sterben wollte, als ein Leben unter solchen Gottesschmähungen zu führen. Der Papst, diffamiert als Mörder, geriet ebenfalls in den Fokus des Wittenberger

Theologieprofessors. Bei ihm handele es sich um den Endchristen, der Türke dagegen stelle den leibhaftigen Teufel dar (vgl. WA 30 II, 125). Eine Verbindung zu dem bereits behandelten Ausspruch, wonach der Papst der Geist des „Antichristen“ sei und der Türke dessen Körper, liegt offenkundig auf der Hand (vgl. 4.3.1.4). Vor dem Hintergrund des Jüngsten Gerichts sah Luther in beiden „Feinden des Evangeliums“ Zeichen des nahenden Endes. Insbesondere zweier geistlicher Grundlagen bedürfe es für einen Erfolg gegen des Teufels Religion: „Gottes Gebot“ und „unsere Demut“ (vgl. WA 30 II, 136). Somit lag der Reformator mit seiner Konzeption nicht weit von der ursprünglichen Auffassung entfernt. Die einzige wirkliche Neuerung bestand darin, Gott die Rute zu entreißen. Allerdings bedürfe es dafür wiederum Buße und Gebete, welche auf eine Besserung der Christenheit abzielten. Erst unter dieser Voraussetzung sah er die Möglichkeit, die türkischen Heere zu schlagen. Die zentrale Forderung der „Besserung“ vor dem eigentlichen Kampf blieb also nicht nur bestehen, sondern stellte den zentralen Bestandteil der ersten „Türkenschrift“ dar. Ohne des Teufels Beistandes handele es sich um ein gewöhnliches Heer, welches zu schlagen sei. Diesbezüglich tat Luther abschließend noch seine Meinung hinsichtlich einer umfassenden Bündnispolitik kund und verwies darauf, dass die Fürsten Allianzen zu schließen haben, um ein schlagkräftiges Heer unter des Kaisers Führung aufzustellen (vgl. 30 II, 147). Gleichzeitig spottete er darüber, dass die Obrigkeit den Ernst der Lage verkenne:

„Da verhandeln unsere Fürsten dieweil darüber, wie sie den Luther und das Evangelium plagen, das ist der Türke, darauf kommt es an, das muß fortgehen“ (WA 30 II, 148).

Sowohl die Äußerungen bezüglich der Bündnispolitik als auch der beißende Spott attestierten ihm erneut einen politischen Weitblick. Die Abhandlung verfehlte ihre Wirkung nicht und wurde bereits im Erscheinungsjahr siebenmal nachgedruckt (vgl. Brunner et al. 2002: 360). Die kurz nach der Belagerung Wiens verfasste *Heerpredigt* begann gleich mit einer Vermahnung, in der Luther den Müßiggang und den Mangel an Glauben seiner Landsmänner anprangerte:

„Und kenne ich meine lieben Deutschen recht, die vollen Säue, so sollen sie wohl, ihrer Weise nach, sich wiederum niedersetzen und mit gutem Mut in aller Sicherheit zechen und gut leben, und solche erwiesene große Gnade gar nicht gebrauchen, sondern mit aller Undankbarkeit vergessen und denken: Ha! Der Türke ist nun weg und geflohen, was wollen wir viel sorgen und unnütze Kosten drauf wenden?“ (WA 30 II, 160).²⁰⁸

Luther selbst sah die Sachlage anders. Die Gefahr schien ihm noch lange nicht gebannt. Die apokalyptische Interpretation der Osmanen kommt in dieser Schrift noch deutlicher zum Tragen. Der Jüngste Tag, so seine Meinung, könne nicht mehr weit entfernt sein (vgl. Tietz

²⁰⁸ Hier nochmals der Stereotyp des betrunkenen Deutschen, der sich nach gebannter Gefahr wieder seiner Lieblingsbeschäftigung widmet.

2008: 98). Mit der Auslegung von Daniel 7 brachte er die Türken direkt mit der bevorstehenden Apokalypse in Verbindung. In anderen Aufzeichnungen des Augustiners existieren in diesem Zusammenhang Stellungnahmen zu den Völkern, die am nahenden Gericht vom Satan befreit werden, den Gog und Magog (vgl. Brunner et al. 2002: 365f). Der Aufbau der *Heerpredigt* ähnelt der vorangegangenen Schrift. Zunächst ging es darum, die Gewissen zu unterrichten, gefolgt von einer Vermahnung der Faust (vgl. WA 30 II, 161). Faust und Gewissen seien im Allgemeinen dem einzelnen Individuum zugeordnet. Handelte es sich bei dem Herrn Christianus und Carolus um eine systemische Ebene, so spricht einiges dafür, dem Christianus das Gewissen und dem Carolus die Faust zuzuordnen. Auffällig ist, dass die Wortwahl ungewohnt aggressiv und martialisch ausfiel:

„Aus dem kann nun ein jeder sein Gewissen unterrichten und versichern, wenn er zum Streit gegen den Türken gefordert wird [...]; daß er nämlich keinen Zweifel haben soll, wer gegen den Türken (sofern er Krieg anfängt) streitet, daß er gegen Gottes Feind und Christi Lästerer, ja gegen den Teufel selbst streitet. So muss er sich nicht sorgen, wenn er etwa einen Türken tötet, daß er unschuldig Blut vergieße oder einen Christen töte, sondern er töte bestimmt einen Feind Gottes und Lästerer Christi [...]" (WA 30 II, 173).

Luther nahm hier systematisch eine Entmenslichung des türkischen Soldaten vor, den es im Kampfe zu töten gelte. Der Mord an den Türken stelle keinerlei Sünde, sondern die gerechte Strafe Gottes dar. Da die Osmanen bereits von Gott zum Tode verurteilt und für die Hölle vorbestimmt seien, bestünde die Pflicht des gemeinen Soldaten darin, dieses Urteil Gottes zu vollstrecken.

„Denn du bist sicher, daß du in deines Oberherrn Gehorsam und in Gottes Willen und Befehl in den Krieg ziehst und streitest, der dir solche Heerfahrt auferlegt und von dir haben will. So brauchst du auch nicht zu sorgen oder zu fürchten, daß du in der Türken Heer unschuldig Blut triffst, als seine Feinde, zum Tode und zur Hölle verurteilt sind. Und er gebietet dir durch deinen Oberherrn, daß du solches Urteil an dem Türken vollbringen sollst, so daß jetzt deine Faust und Spieß Gottes Faust und Spieß ist und heißt. Und du bist so Gottes, des allergrößten Herrn, Scharfrichter oder Henker gegen seinen großen verdammten Feind [...]" (WA 30 II, 174).

Damit wiederum findet eine direkte göttliche Intervention in das weltliche Geschehen statt. Augenscheinlich kämpft der Krieger nicht mehr im Namen des Kaisers, sondern Gottes. Der Monarch stellt zwar weiterhin den (weltlichen) Oberherren dar, aber der Krieg selbst geht auf den göttlichen Willen und Befehl zurück. Nunmehr fordert, in Luthers Interpretation, der Allmächtige selbst, dass der Soldat in den Krieg ziehe. Auch handele es sich bei den osmanischen Heeren in erster Linie um Gottes, nicht des Kaisers, Feinde. In der primär theologischen Sichtweise des Türkenkrieges kam es zu einer Vermischung beider Regimenter. Pro forma sprach der Professor von einem weltlichen Oberherrn, wobei er keinerlei Zweifel daran ließ, dass die Unternehmungen im Auftrag Gottes stattfänden. Nicht umsonst sei der Soldat Henker und Scharfrichter des Herrn. Der – alles andere als subtil mitschwingende – Gedanke eines Heiligen (Verteidigungs-)Krieges kommt nochmals an anderer

Stelle zum Tragen, in der es um die gefallenen christlichen Soldaten, welche als Märtyrer auferstünden, geht:

„Geräts aber, daß er dich ersticht oder erschlägt, wie kannst du redlichen Todes sterben? Denn zum ersten steht da Daniel und macht dich zum Heiligen [...] und so viel heiliger Märtyrer mache, so viel er auf unserer Seite erschlägt“ (WA 30 II, 174).

Zu Recht deuten viele Forscher wie zum Beispiel Tietz darauf, dass hier die politischen Ereignisse auf die endzeitlichen Geschehnisse und den damit verbundenen Kampf gegen den „Antichristen“ Bezug nehmen (vgl. Tietz 2008: 99). Die Dimension des Türkenkrieges gipfelte darin, dass der Reformator in den Gefallenen Märtyrer für Gottes gerechte Sache erblickte. Der von der Christenheit geführte Abwehrkampf gegen einen übermächtigen Feind war für ihn damit weit mehr als nur ein gewöhnlicher Krieg. In seinem unsagbaren Zorn trieb er die Deutschen zu einer rücksichtslosen Anwendung von Gewalt:

„[...] und mit Freuden die Faust regen und getrost dreinschlagen, morden, rauben und Schaden tun, so viel sie immer vermögen, solange sie einen Muskel regen können. Denn solches gebietet ihnen ihre weltliche Obrigkeit, welcher sie Gehorsam und solchen Dienst schuldig sind, und Gott will ihn von ihnen haben bis in den Tod hinein“ (WA 30 II, 179).

Neben den Morden legitimierte der Theologe nun auch ausdrücklich Raub und „Schaden tun“, eine Praktik, die er den Türken selbst an vielen Stellen vorwarf, um die Angst zu schüren. Es ließe sich nun dafür argumentieren, die Soldaten könnten, nach der Logik Luthers, walten wie sie wollten, da sie in göttlicher Mission unterwegs seien und als Märtyrer auferstünden. Ferner erinnert der Zusatz, Gott fordere ein solches Verhalten bis in den Tod hinein, an eine dogmatische Opferbereitschaft. Dem Christen gegenüber stünde, unter des Teufels Befehl, die unmenschliche Horde, welche so wörtlich:

„dir dein Weib und Töchter vor deinen Augen schändet oder erwürgt, deine Kinder zerhackt und sie auf deine Zaunlatte spießt“ (WA 30 II, 182).

Welchen Wert er dieser durchweg polemischen Aussage beilegte, wird daran ersichtlich, dass sie vielfach in gleicher oder abgewandelter Art in der Abhandlung erscheint. Es liegt nahe, mittels derartiger Äußerungen auf das im wahrsten Sinne des Wortes diabolische Wesen der Türken verweisen zu wollen. Bezüglich der Ausführungen über den Krieg (vgl. 3.5) erging die Forderung einer Disziplinierung der Soldaten. Weder Gewaltexzesse noch Plünderungen oder Vergewaltigungen, so das einstige Ansinnen, dürfe die Obrigkeit dulden. In den dargestellten Passagen kommt keine der „Regeln“ zum Tragen. Im Gegenteil, es handelt sich um einen Aufruf zu einer Intensivierung der Gewalt. Eventuell ließe sich dafür argumentieren, die Ausführungen über den Krieg gelten nur für innerchristliche Konflikte. Dafür jedenfalls spräche der von Gott geheiligte Stand des Soldatenberufs. Nur

schwerlich wäre eine Übertragung auf die, von dem Teufel geführte, Osmanische Streitmacht denkbar. Ein Satz, den der Wittenberger nicht weiter ausführte, verdient dennoch eine Erwähnung, da er die eigene Zivilbevölkerung betrifft:

„Es wäre ja besser, daß man den Türken ein leeres Land überließe als ein volles“ (WA 30 II, 184).

Offensichtlich geht es darum, die eigenen Besitzungen zu verwüsten und den Feind nichts als „verbrannte Erde“ vorfinden zu lassen. Damit gab Luther erneut praktische Ratschläge der Kriegsführung und nahm das Leid der Betroffenen billigend in Kauf (selbige Taktik verhalf den Russen später, wobei Glaubensmotive keine Rolle spielten, zum Sieg über Napoleon). Nun stellt sich die Frage, inwiefern eine Zerstörung der Existenzgrundlage der eigenen Bevölkerung mit dem von ihm immer wieder geforderten Postulat der christlichen Nächstenliebe korreliert. Wahrscheinlich liefe die Sichtweise Luthers darauf hinaus, dass die betroffene christliche Bevölkerung zwar weltliche Besitzungen verloren habe, aber, da sie nun nicht unter osmanischer Herrschaft leben müsse, geistlich errettet sei. Genauso praktischer Natur war die Aufforderung gegenüber der Bevölkerung, Abgaben bereitwillig für den Türkenkrieg zu entrichten (vgl. WA 30 II, 182).²⁰⁹

In den „Türkenschriften“ finden sich auch polemische Äußerungen gegen den Papst und die katholische Kirche. In diesem Falle machte der Professor auf die strenge Disziplin und Ordnung der islamischen Geistlichen aufmerksam und stellte die Sittenlosigkeit der römischen Mönche gegenüber. Er erwähnte die häufigen, in Zucht und Ordnung abgehaltenen Gebete sowie die Wallfahrten (vgl. WA 30 II, 187f). Ein gewisser Respekt für den religiösen Eifer schien also vorhanden zu sein. Gleichzeitig erfolgte eine offene Papstkritik.

Bemerkenswerterweise erstreckte sich die Obrigkeitslehre auch auf die Gefangenschaft. Sollte ein Christ in türkische Gefangenschaft geraten, so forderte Luther, dass dieser seinem Herrn treu ergeben sein müsse:

„Denn wie böse kanns denn sein, einem Türken oder Heiden zu dienen, sofern du gläubig und ein Christ bist und bleibst? Muß doch hier bei uns mancher einem Buben, Tyrannen oder bösen Herrn dienen“ (WA 30 II, 195).

²⁰⁹ Im Gegensatz zu der, der geistlichen Sphäre zuzurechnenden, gängigen Praxis, Ablässe zum Kriege gegen die Türken zu verwenden, was wiederum mit einem falschen Bußverhalten im Zusammenhang stand, hieß der Wittenberger weltliche Abgaben zum Zwecke der Rüstung gegen die Osmanen gut.

Aufgrund des treuen Dienstes gegenüber einem fremden Herrn preise der Christ das Evangelium und mehre somit den Ruhm Gottes, wovon sich Luther mögliche Bekehrungen erhoffte (vgl. WA 30 II, 195).²¹⁰ Dieser Passus, für sich gesprochen, klingt durchaus gewöhnungsbedürftig. Im Gesamtkontext ergibt sich ein Widerspruch. Zuvor verwies Luther mehrfach darauf, dass es sich bei den Türken um keine rechtmäßige Obrigkeit handele. Demnach müsste man dieser, konsequent weitergedacht, auch nicht zu Diensten sein, da ihr Herrschaftsanspruch, definiert als „*tyrannus universalis*“, in den Augen des Reformators keinerlei Legitimität besitze. Im Gegenteil: Widerstand war geboten.

Luther kam abschließend auf das Evangelium zu sprechen. All diejenigen, welche unter dem Kaiser, Papst oder Fürsten gegen das Evangelium kämpften, würden unschuldiges Blut vergießen und sind dem Türken somit gleichgestellt. Damit wiederum, so das Resümee, handele es sich um keine rechtmäßige Obrigkeit und der Untertan, der in erster Linie Gott zu gehorchen habe, solle dieser den Gehorsam verweigern (vgl. WA 30 II, 197). Die sich daraus ergebende Form des passiven Widerstandes geht bereits aus früheren Schriften hervor (vgl. 3.5).

Die Argumentation gegen die Türken wurde folglich für den Protestantismus instrumentalisiert und zu einer Art von Widerstandsrecht umgedeutet. In beiden Fällen handele es sich um eine unrechtmäßige Obrigkeit. Der Unterschied bestand darin, dass die türkische Obrigkeit von Anfang an keine Legitimation besaß, Luther aber dennoch Gehorsam forderte. Die katholische Obrigkeit dagegen sah selbiger als rechtmäßige Herrschaft an, die ihren Anspruch auf Rechtmäßigkeit allerdings mit einem Angriff auf das Evangelium verloren hätte. Bleibt die Frage, warum gefangene Christen einer nicht von Gott legitimierten Obrigkeit dienstbar sein müssen.²¹¹ Eine der wenigen verbleibenden Antwortmöglichkeiten wäre die bei Luther im Lichte des Evangeliums sprießende Hoffnung auf eine Bekehrung der Türken. Allerdings räumte er, anlässlich der „Verstocktheit“ der Osmanen, dem Vorhaben nur geringe Chancen ein (vgl. WA 30 II, 191). Nur wenige Seiten später keimte dennoch der Glaube, auf diesem Wege viele Osmanen bekehren zu können. In einer späteren Tischrede fiel die Äußerung, er wolle es gern erleben, dass das Evangelium unter die Türken komme. Erfolgchancen für eine Verbreitung des Christentums unter den Osmanen ergäben sich, wenn ein Pascha konvertiere (vgl. WA Tr 5, 221). Neben möglichen Übertritten von Osmanen zu dem Christentum schien dem Theologen auch die Sorge zu beschäftigen, Christen an den „verführerischen“ Islam verlieren zu können.

²¹⁰ Der gefangene Christ dürfe allerdings nicht gegen andere Christen kämpfen. Lieber solle er alle Strafen ertragen (vgl. WA 30 II, 196). Militärische Auseinandersetzungen mit dezidiert nicht-christlichen Religionsgemeinschaften sind nicht Thema der Predigt und eventuell vorstellbar.

²¹¹ In diesem Sinne wäre auch, im Rekurs auf die Drei-Stände-Lehre, ein Hausherr, dem der Christ zu dienen habe, als Obrigkeit innerhalb der „*oeconomia*“ zu begreifen. Allerdings zeigte die erste „*Türkenschrift*“, dass im Osmanischen Reich eben gerade keiner der Stände realisiert sei, womit auch der Hausherr keine rechtmäßige Obrigkeit darstellt.

Bezogen auf die in Gefangenschaft geratenen Soldaten resümierte er, ihm sei zu Ohren gekommen, dass Christen infolge des äußeren Scheines freiwillig zum Islam konvertierten. Erging in der ersten Schrift ein Ratschlag praktischer Natur an die Fürsten, so wandte sich der Theologe nun an den gemeinen Soldaten:

„Darum, wenn du in die Türkei kommst, wo du keine Prediger noch Bücher haben kannst, da sage dir bei dir selbst, es sei im Bette oder bei der Arbeit, es sei mit Worten oder Gedanken, dein Vater unser, das Glaubensbekenntnis und die zehn Gebote auf, und wenn du auf diese Artikel kommst, so drücke mit dem Daumen auf einen Finger oder gib dir sonst irgendein Zeichen mit Hand oder Fuß, auf daß du dir diesen Artikel gut einprägst und merkst [...]“ (WA 30 II, 186).

Es ergehen genaue Anweisungen an den Soldaten, wie er sich im Falle einer Gefangenschaft zu verhalten habe, um der Versuchung des Islams zu widerstehen. Beträchtliche Sorgen dürften dem Professor die Berichte über einen freiwilligen Glaubenswechsel bereitet haben. Diese praktische Belehrung zur Glaubenserhaltung passt wiederum vollends in das Gesamtgefüge. Mit der Konvertierung zum Islam geht eine Stärkung des selbigen einher. Demgegenüber wäre die Standhaftigkeit der Gefangenen als Zeichen für die Stärke der christlichen Religion, was wiederum zu möglichen Übertritten der Moslems führen könnte, anzusehen.

Eine weitere mögliche Erklärung für die detaillierten Anweisungen ergibt sich zudem aus der Apokalyptik. Ohne genauer auf die theologischen Vorstellungen eingehen zu wollen, war das „Türkenjahr“ 1529, in dem auch die Belagerung Wiens stattfand, in der protestantischen Deutung wesentlich. Unter Rückgriff auf das Buch Daniel, insbesondere Dan. 7 und 8, 25, identifizierten die Wittenberger Theologen mittels Bibelexegese das Osmanische Reich als letztes Reich auf Erden, was wiederum die Erkenntnis des unmittelbar bevorstehenden Jüngsten Gerichtes nach sich zog. Durch die Vorhersage einer kompletten Eroberung des Abendlandes durch die Türken um ca. 1600 des Franziskaners Johann Hilten, der auch schon einen Kirchenreformer um 1516 ankündigte (vgl. 2.8), ließ sich die Auslegung stützen (vgl. Kaufmann 2008a: 63f). Sowohl das Papsttum, über die Identifikation als „Antichrist“, als auch die türkische Bedrohung als apokalyptische Vorboten zu interpretieren, stellten demnach eine spezifische Sichtweise der Wittenberger dar. Somit wäre die Annahme, im Angesicht des nahenden Endes versuche Luther so viele Seelen als möglich vor der gewissen Verdammnis zu erretten, sicherlich naheliegend.

4.3.2.5 Spätere Äußerungen

Im Jahr 1530 war es Luther, der eine wahre Flut an Veröffentlichungen neuer Drucke der vorreformatorischen Schriften über die Türken auslöste. Um ein Vorwort ergänzt, gab er das zwischen 1481 und 1514 bereits in sieben Drucken erschienene *Tractatus* des Georg von Ungarn erneut heraus. Kaufmann verweist darauf, dass mit der neuen Ausgabe eine bis dahin alles in den Schatten stellende Verbreitungsgeschichte begann. Die Edition bildete wiederum den Grundstein für eine Übersetzung Sebastian Francks (1499-1542), von der in den Jahren 1530/31 bereits neun Drucke nachgewiesen sind, sowie für zahllose Vollausgaben und Teildrucke (vgl. Kaufmann 2011: 294, 2012b: 264). Franck übersetzte auch das Vorwort Luthers:

„Nun bedede der verleger / vnd erweger deß Alkorans / haben etwo mit einem gottseligen Eyfer dohin gesehen / das sie die einfeltigen Christenn bey dem glauben Christi erhielten / vnnnd von Mohameth abschreckten. Aber die weil sie zu viel hitzig vnd hefftig allein das aller schendtlichst vnd vngeheuest auß dem Alkoran heraus zwacken / die yhm verhasset machen [...] Dargegen das gut / das darinn ist / sie entwederr vbergen onuerlegt / oder aber mit fleyß verhalten / Ist geschehen / das sie wenig glaubens vnnnd ansehens haben uber komen vnnnd gefunden bey menniglich / Als die [...] yhr geschwetz haben lassen außgeen“ (WA 30 II, 205).²¹²

Der Passus „beide Verleger“ meint die Widerlegung des Islams von dem Dominikaner Riccardo de Monte Croce (1243-1320) sowie des Nikolaus von Kues (1401-1464) (vgl. Dejung 2005: 409), mit denen Luther hart ins Gericht ging. Er kritisierte, modern gesprochen, die Fokussierung mittels Framing auf einzelne Passagen, um damit einen verzerrten Eindruck bei dem Leser zu erzeugen. Lediglich die, aus christlicher Sicht, schlimmsten Passagen fänden sich in den Übersetzungen. Dagegen merkte er an, fehlten jedwede positiven Facetten. Georg von Ungarn wiederum, was ihm sehr imponierte, greife das Hauptstück des türkischen Glaubens an, in dem er die besten Seiten aufzeige und anschließend einer Kritik unterziehe (vgl. WA 30 II, 205). Bereits in der ersten „Türkenschrift“ kündigte Luther an, den *Koran*, damit für jedermann ersichtlich, um was für ein schändliches Buch es sich handle, verdeutschen zu wollen (vgl. WA 30 II, 122). Vieles deutet darauf hin, wie auch schon von Kaufmann für die damalige Öffentlichkeit bestätigt, in dem *Tractatus* die informative Basis für die „Türkenschriften“ zu sehen. So äußerte Luther beispielsweise, den freundschaftlichen, treuen und ehrlichen Umgang der Türken untereinander gerne glauben zu wollen, wenngleich darauf auch der Verweis auf die kollegiale Loyalität unter Mördern und Räubern erfolgen mag (vgl. WA 30 II, 127). Entgegen den bisherigen Widerlegungen verfolgte der Bibelexegetiker eine ähnliche Taktik wie Georg von Ungarn. Er befürwortete, ein breites Wissen über die „türkische Religion“ zu akkumulieren, zeigte also ein gewisses ernsthaftes

²¹² Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Franck 1993 [1530]: 239.

Interesse an dem fremden Glauben, um danach über einen Vergleich mit der *Bibel* Aussagen treffen zu können. Kaufmann verweist zudem darauf, über die Neuausgabe des *Tractatus* ergab sich die Möglichkeit, wie beispielsweise in der *Heerpredigt* schon geschehen, einer antirömischen Polemik (vgl. Kaufmann 2011: 295).

In diese Zeit fallen auch zwei Ausführungen bei Tische, die Einblick auf die Sichtweise über Türken sowie seiner selbst geben. Im Jahr 1531 äußerte Luther, persönlich an der Seite seines Landesherrn an dem Kampfgeschehen teilnehmen zu wollen:

„Ich wollt“, sprach Doct. Martin Luther, „daß mich die Widersacher umbrächten und töten; denn mein Tod würde der Kirche nützlicher sein denn mein Leben [...] Darum wollt ich gerne mit unserm Fürsten in Krieg ziehen wider die Türken; blieb ich tod so sollts um den Türken auch geschehen sein“ (WA Tr 1, 35)!

Augenscheinlich wusste der Professor um seine Popularität beim Volk bestens Bescheid. In der Absicht, sich selbst als Märtyrer zu instrumentalisieren, sah er nicht nur eine Chance, sondern die Gewissheit, den Feind überwinden zu können. Sein Tod auf dem Schlachtfeld, so das scheinbare Ansinnen, erwecke in den christlichen Kämpfern unvorstellbaren Mut, Hass und Zorn. Diese Äußerungen passen jedenfalls zu dem in der *Heerespredigt* beschriebenen Märtyrertum. Allerdings sollte sich die Bemerkung, was nicht zuletzt an der fehlenden Möglichkeit lag, niemals realisieren. Zudem käme, vor dem Hintergrund der theoretischen Konzeption, eine Vermischung von „Ecclesia“ sowie „politia“ als Resultat dabei heraus. Einmal weitergedacht, wäre Luther in diesem fiktiven Kampfszenario kein normaler Soldat, sondern eine, wie er selbst anmerkte, tragende Figur, deren Opfer andere emotionalisiert bzw. mobilisiert. Das wiederum hieße, er unterscheide sich dahingehend nicht von Zwingli oder Müntzer, die er mit dem Urteil, dass diejenigen, welche das Schwert benutzen, auch durch selbiges umkommen, bedachte (vgl. 4.2.3.3 / 4.2.4.4). Eine weitere Beobachtung, die Aufschluss über das Selbstbild des Theologen gibt, bezieht sich auf die Selbstwahrnehmung. Einleitend erfolgte eine Darlegung der türkischen Kriegszüge und deren überwältigende Erfolge. Wien konnte nur unter größten Mühen und Entbehungen verteidigt werden. Nun bedürfe es in einem konfessionsübergreifenden Heer lediglich seines Märtyrertodes, um die osmanische Streitmacht, was vorher nicht gelang, entscheidend zu schlagen. Worin gründet das überaus gesunde Selbstbewusstsein? Hier liegt die Annahme nahe, wiederum auf den Bund mit Gott, also das Selbstbild eines Propheten, zu verweisen.

Ein Jahr später überkam ihn erneut der Wunsch, aktiv in die Geschehnisse einzugreifen:

„Ich denke izt an den Turken und denk: Wenn ich Samson wer, ich wolt yhm bald radten, wolt yhm all tag tausent Turken todt schlagen, das wer in einem jar 350000 Turken (WA Tr 1, 120).

Unabhängig von den Zahlen und des Verweises auf Samson zeigt das Zitat den Hass auf die Türken. Aus dem bloßen Gedanken an den Feind resultierte bereits der Wunsch, diesen

zu töten. Wo sollte man den Osmanen begegnen, wenn nicht auf dem Schlachtfeld. Dahin gehend ließe sich eine mögliche Verbindung zwischen beiden Statements konstruieren. In dem vorausgegangenen Zitat äußerte Luther, er wolle für die gerechte Sache den Tod erleiden, also ein Opfer bringen. Im zweiten Ausspruch steht dagegen das unmittelbare Töten, also die physische Vernichtung des Gegners, im Vordergrund. Freilich sind diese beiden Tischreden nicht wortgenau zu nehmen. Dennoch obliegt die Vermutung, aus ihnen wesentliche Gedanken herausfiltern zu können. Im Übrigen, was die Annahme stützt, erklärte der Wittenberger auch bei den Hexen, er selbst wolle Feuer an sie legen (vgl. 4.1.2.3). In einem gänzlich anderen Kontext fiel also – ebenfalls bei Tische – die Bemerkung, selbst zur Tat zu schreiten. Darin ließe sich, rein induktiv vorgehend, zumindest ein Indiz für eine gewisse Regelmäßigkeit derartiger Momente sehen. Sie als bloße Äußerungen bei Tische abzutun, wäre jedenfalls verfehlt.

Bei der dritten, 1541 veröffentlichten „Türkenschrift“, *Vermahnung zum Gebet wider die Türken*, handelte es sich gewisser Weise um ein Auftragswerk. Der Kurfürst diktierte die Grundstruktur der Abhandlung: Warnung vor dem Türken, Ermahnung zum Gebet sowie die Bitte für den Sieg (vgl. Brunner et al. 2002: 381). Den historischen Hintergrund für die Äußerungen Luthers stellten die 1540 beginnenden, neuerlichen Auseinandersetzungen mit dem Osmanenreich in Ungarn, welche für die Habsburger in einer Katastrophe endeten, dar. Zwei Jahre darauf erklärte der französische König Kaiser Karl V. den Krieg. Zusammen mit der osmanischen Flotte, nochmals ein Zeichen der engen Partnerschaft beider Reiche, griff der französische Monarch im darauffolgenden Jahr Nizza an (vgl. Ehmann 2008a: 404f). Für Luther verkam der „Rex Franciae“ darauf hin zu des „Türken Bruder“ (vgl. WA Tr 5, 415).

Ehmann äußert, Luther habe zu diesem Zeitpunkt kein Vertrauen mehr in die militärischen Fähigkeiten der Christen. Die Stände der „politia“ und „oeconomia“ hätten versagt, womit der „Ecclesia“ Leiden verordnet war. Als Lösung blieb für die wenigen guten Christen, den Übergang von dem Elend in das Leben bei Gott zu erhoffen (vgl. Ehmann 2008a: 409f). Auch wiederholte der Wittenberger in einem Brief die Darstellung der Türken als „Gottes Zuchtrute“, einhergehend mit der Aufforderung zur rechtschaffenden Buße (vgl. WA Br 9, 491f). Wie dem Titel der Abhandlung schon zu entnehmen ist, stellt auch die Aufforderung, Buße zu tun, den zentralen Kern der Schrift dar. Thematisch fokussierte sich der Reformator weniger auf die Osmanen, denn auf die zu vermahrenden Christen. Ehmann verweist zu Recht auf die inhaltliche Nähe zu der *Heerpredigt* sowie die apokalyptisch durchdrungene Prophetie (vgl. Ehmann 2008a: 414). Auch das Märtyrertum spielt erneut eine große Rolle:

„Wenn wir also das unsere gethan, mit beten uns ruesten und wehren [...] Es geschehe Gottes wille, wie ers versehen hat [...] Will er uns straffen und schlagen lassen, so sterben und leiden wir in unserm beruff und seinem befehl, dazu umb seines Namens willen, und werden also seine Merterer“ (WA 51, 618).

Nun dominiert durchweg der Ton von Sühne und Reue. Klang die *Heerpredigt* noch erbauend und sollte den Soldaten Mut machen, stellt die *Vermahnung* ein Zeugnis des nahenden Endes dar und erinnert an einen bevorstehenden kollektiven Untergang der Christenheit. Ein Momentum, welches wiederum in der Apokalyptik und dem Jüngsten Gericht deutlich zum Tragen kam.

In der Schrift äußerte Luther auch den Gedanken, die falschen, vom Glauben abgefallenen Christen hätten im Heer nichts zu suchen (vgl. WA 51, 601f). Wahrscheinlich führte der Professor, der in den 1520er Jahren noch eine vereinte Streitmacht und Bündnisse forderte, die vielen Niederlagen auf die „Namenschristen“ und deren mangelnden Glauben zurück. Daher erging der Ratschlag, niemand dürfe sich auf die Hilfe von „Gottes Feind“ verlassen. Im Gegenteil, Achtsamkeit sei vor ihrer Bösartigkeit geboten (vgl. WA 51, 602). Neben dem eigentlichen türkischen Feind war nun die Sprache von einem weiteren Widersacher Gottes in den eigenen Reihen. Realpolitisch betrachtet führten solche Äußerungen zu einer weiteren Schwächung der christlichen Heere.

Im Frühjahr 1542 schrieb Luther seinem Kurfürsten Johann Friedrich, vor dem Hintergrund der zu entrichtenden „Türkensteuer“, analog den beiden Bekundungen aus den 1530er Jahren:

„Und ich gern vnter denen sein wolte, die auch mit leiblicher that dem Turcken schaden thun oder von yhm schaden leiden wurden. Denn wo ich nicht zu alt vnd zu schwach, wol persönlich mocht unter dem hauffen sein“ (WA Br 10, 20).

Hier kommen nochmals die Äußerungen, unmittelbar am Kampfgeschehen mitwirken zu wollen, zum Tragen. Diesmal handelt es sich um kein Tischgespräch, sondern um einen Brief an den sächsischen Kurfürsten. Aufgrund seines Alters sah sich der Reformator, verständlicherweise, für derartige Unterfangen nicht mehr im Stande. Möglicherweise zielte die Aussage darauf ab, dem Monarchen zu imponieren. Wobei hier wiederum auf die Verbindung zu den frühen Äußerungen zu verweisen ist. Sinnvoller erscheint daher die These, der Krieg gegen den Türken, wie die *Vermahnung* nochmals deutlich machte, stelle für ihn ein theologisches Faktum dar, woraus die heilsgeschichtliche Legitimation entspringe. Wenn es sich um keine reine weltliche Sache, sondern den Endkampf handeln sollte, dann wäre ein direktes Mitwirken der „Ecclesia“ womöglich denkbar. Demnach könnte eine Erweiterung des Aufgabenspektrums des „Herrn Christianus“, eventuell im Sinne einer an die Tempelritter erinnernden Tradition, vorliegen. Jedenfalls findet sich in dem Brief keinerlei

Polemik, was auf die Ernsthaftigkeit der Aussage deutet. Es folgte auch eine gewisse Skepsis an den Erfolgen der christlichen Heere, mit der Begründung der ausbleibenden Buße sowie einer Unterschätzung des Feindes (vgl. WA Br 10, 20). Auch hier ließen sich die Tempelritter als fromme Soldaten bzw. „Kriegermönche“ und Gottes Schwert als positive Beispiele für eine gottgefällige Armee anführen. Die von Luther in der *Vermahnung* geforderte Entlassung der falschen Christen spräche jedenfalls für eine fundierte Betrachtung einer solchen Interpretation.

Ganz zum Schluss äußerte der Professor gegenüber seinem Fürsten noch die Bitte um Freistellung von weiteren Aufgaben:

„Denn ich izt ynn einer Arbeit stecke, den Mahmet deudsch ein wenig zu malen, das ich dafur nicht viel denken noch sorgen kann auff ettwas anders“ (WA Br 10, 20).

Noch im selben Jahr erschien, versehen mit Vor- und Nachwort, die *Verlegung des Alcorans Bruder Richardi Prediger Ordens*. Dabei handelte es sich um eine von ihm ins Deutsche übertragene, zugleich gekürzte und in seinem Sinne erweiterte Variante der *Confutatio*, also nicht des *Korans*, des Dominikaners Ricardo de Monte Croce (vgl. Ehmann 1999: 10, 2014: 59), welcher bei der Neuauflage des *Tractatus* noch herbe Kritik erfuhr. In dem Vorwort äußerte der Theologe, das Buch mehrfach gelesen zu haben, sich aber nicht hätte vorstellen können, dass vernünftige Leute daran glaubten. Allerdings ergab sich die Möglichkeit, 1542 selbst in einem „übel verdolmetschten“ *Koran* zu lesen. Luther zog nach der Feststellung, dass Richards Buch keineswegs erdichtet sei, die einstige Kritik zurück und rehabilitierte den Mönch (vgl. WA 53, 272). Als Anlass für die Übersetzung nannte er eine Warnung vor dem Islam:

„Darumb ichs für nuetzlich und not angesehen, dieses Buechlin zu verdeutschen (weil man kein bessers hat), Das doch bey uns deutschen erkandt werde, wie ein schendlicher Glaube Mahmets Glaube ist [...]“ (WA 53, 272).

Angesichts der Lästereien gegenüber Gott, so das Argument, müsse der christliche Leser eine tiefe Verachtung für den „türkischen Glauben“ entwickeln. Demnach manövriere sich die Schrift selbst ins Abseits. Des Weiteren folgte eine Kritik der Zeitgenossen, für welche Mohammed ein Feindbild sei. Allerdings gäbe es keinerlei Mühen seitens der Gelehrten, den *Koran* zwecks Forschungsinteresse zu latinisieren. Aus diesem Grund erfolgte der Rückgriff auf die bereits 200 Jahre alte Ausgabe (vgl. WA 53, 272). Zweifelsfrei spricht auch diese Passage für ein ehrliches Verlangen an einem breiten Wissen über den Islam.

Kommt das Vorwort noch mit vergleichsweise wenig Polemik aus, macht es den Anschein, der Reformator wolle dies im Nachwort ausgleichen. Direkt zu Beginn folgt eine Entmenslichung der Osmanen:

„Wo nun die Tuercken oder Saracenen solchem Buch des Mahmets, dem Alcoran, mit ernst glauben, So sind sie nicht werd, das sie Mensch heissen [...]“ (WA 53, 388).

Kurz darauf räumte der Theologe in seiner Interpretation ein, es gäbe durchaus auch „türkische Gelehrte“, die dem *Koran* keinen Glauben schenkten. Dabei fiel der Verweis auf die vielen Bücher von Denkern, wie z.B. Avicenna, die sich einzig und allein den Prinzipien der Vernunft verschrieben (vgl. WA 53, 389f). Es dürfte wohl klar sein, dass derartige Individuen für ihn die seltene Ausnahme darstellten. Im Weiteren widmete er seine Gedanken der Christenheit. Diese betreibe täglich Abgötterei, obwohl die Wahrheit bekannt sei. Die Conclusio lautet: Der „große Haufen der Christen“ handele wissentlich wider Gott und diene damit vorsätzlich dem Teufel (vgl. WA 53, 390f). Bezogen auf die militärische Auseinandersetzung bedeutet dies:

„Wenn nu solche zwey Turcken heer gegen ander zogen, Eines, das Mahmetisch heisst, das ander, das sich Christlich heisst, [...], Welchen Tuercken er [Gott] solle helfen und glueck geben. Ich fur den geringsten ratgeber einer wolt jm raten, Er solle den Mahmetischen Tuercken glueck geben wider die Christlichen Tuercken [...] Ursache ist die, das die Mahmetischen Tuercken haben Gottes wort nicht, noch prediger desselben, sind grobe unfletige Sew, wissen nicht, was sie leben oder gleuben, Hetten sie aber prediger Goettlichs worts, moechten sie vielleicht, Ja doch etliche, aus Sewen Menschen werden. Aber unser Christliche Tuercken haben Gottes wort und prediger, Wolens gleich wol nicht hoeren, und werden aus Menschen eitel sewe, Schenden dazu den Namen Christi, das sie sich Christen und Christliche ruehmen und doch erger Tuercken sind denn jene, die sich Mahmetisch und nicht Christlich ruehmen“ (WA 53, 391).

Offen sprach Luther das Kriegsglück dem Sultan zu. Die christlichen Heere dagegen verspottete er als „Türken“, die das göttliche Wort verachten, was sie zu noch schlimmeren Türken als die Osmanen mache. Letztere immerhin hätten keinen Zugang zu dem Evangelium, was im gewissen Rahmen ihr Dasein als „unfletige Sew“ entschuldige. Zudem keimte erneut die Hoffnung, über das Wort Christi, „etliche“ Türken bekehren zu können. Dem „großen Haufen“ der – wie gesehen – „falschen Christen“ steht demnach eine kleine Gruppe wahrer Gläubiger gegenüber. Es liegt nahe, auf der politischen Ebene die Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes als solche zu benennen. Gleichzeitig, so die plausible Vermutung, machte sich der Wittenberger Professor mittels solcher Äußerungen zur Zielscheibe der katholischen Propaganda. Es wäre eine Überlegung wert an anderer Stelle tiefergreifende Ausführungen bezüglich der Frage, inwiefern derartige Kommentare als Verrat am Reich gelten könnten, anzufertigen.

Luther differenzierte zwischen zwei Feinden: einer aus dem Morgenland, der andere aus dem Abendland. Der Türke, der es zu grob anstelle und über keinerlei Glauben und Vernunft verfüge, könne nicht der Endchrist sein. Diese Rolle fiel dem subtiler vorgehenden, sich mit trügerischem Schein umgebenden Papst zu. Um gegen den äußeren Feind zu bestehen, bedarf es, in der Theologie Luthers, einer Lossagung von dem Papst. Nur so sah er die Möglichkeit für wahrhaftige Buße (vgl. WA 53, 392ff). Buße hat nicht nur die bereits

bekannte theologische Ausgestaltung, sondern eine zusätzliche politische Komponente. Lediglich über die Vernichtung des Papsttums, also eines rein weltlichen Aktes, bestünde, so der Reformator, die Aussicht auf wahrhaftige Buße. Somit gewinnt das „usus politicus“ eine weitaus aggressivere Auslegung. Die Aussagen gilt es, in enger Verbindung mit der nur drei Jahre später erschienen Schrift *Wider das Papsttum zu Rom* zu betrachten. Auch das finale Resümee erinnert stark an die Abhandlung:

„Wolan, Gott gebe uns seine gnade und straffe beide, Bapst und Mahmet sampt jren Teuffeln. Jch das meine gethan als ein trewer Prophet und Prediger“ (WA 53, 396).

Dezidiert benennt der Professor zwei Feinde, die es mit der dazugehörigen Anhängerschaft zu bestrafen galt. Aller Wahrscheinlichkeit nach, meint die von Gottes Gnade abhängige Strafe eine physische Vernichtung der Feinde des Christentums. Auch kommt erneut die prophetische Selbstwahrnehmung zur Geltung. Somit liegt ein weiteres Zeugnis von Luther, in Kenntnis des Heilsplans, als am Ende der Zeit und durch Gott handelnder Prophet vor. Die *Verlegung*, so Kaufmann, gilt es, als flankierende publizistische Aktion zu der Basler Ausgabe des *Korans* im Jahr 1543 zu interpretieren (vgl. Kaufmann 2011: 299). In einem Brief vom Oktober 1542, adressiert an den Rat der Stadt Basel, versuchte der Augustiner, die Ratsherren zu überzeugen, die Abhandlung zu veröffentlichen:

„Mich hat das bewogen, das man dem Mahmet oder Turcken nichts verdrieslichers thun, noch mehr schaden zu fugen kann (mehr denn mit allen waffen), denn das man yhren alcoran bey den Christen an den tag bringe, darinnen sie sehen mugen, wie gar ein verflucht, schendlich, verzweivelt buch es sey, voller lügen, fabeln und aller gewel [...]“ (WA Br 10, 162).

Dieser Passus erklärt auch nochmals deutlich das Ansinnen und beansprucht freilich auch für *Tractatus* sowie *Verlegung* Gültigkeit. In der Veröffentlichung des *Korans* sah der Theologe die schärfste Waffe gegen die Osmanen. Da die militärischen Erfolge ausblieben, fiel der „Ecclesia“ in ihrer erzieherischen Funktion gegenüber der „oeconomia“ an der „Heimatfront“ eine umso wichtigere Rolle zu. Pfarrer hätten, so Luther, eine verlässliche Quelle, aus der sie schöpfen könnten, um das Volk zu unterweisen. Daraus erwüchse einerseits Hass, andererseits stärke es den christlichen Glauben. Neben der Vermutung, die Christen seien in der Lage, der „Verführung“ des Islams besser zu widerstehen, erging wiederum die Hoffnung „ettliche Turcken selbst bekeret werden mochten“ (vgl. WA Br 10, 162). Somit waren in den 1540er Jahren, neben dem *Tractatus*, eine lateinische Koran Ausgabe sowie die verdeutschte *Verlegung*, also der Kommentar Richards, zugänglich.²¹³

²¹³ Es gab durchaus noch weitere „Türkenbücher“, nur hatte Luther auf diese keinen direkten Einfluss.

4.3.2.6 Zusammenführung und Wirkungsgrad der Ausführungen

Heutger kommt zu dem Ergebnis, die antitürkische Polemik Luthers sei weitestgehend unbekannt geblieben und hätte daher kaum Nachwirkungen erzeugt (vgl. Heutger 1983: 497). Diese Aussage gilt es kritisch zu sehen. Einige Zeugnisse von Luthers Auseinandersetzung mit der Thematik überdauerten die Jahrhunderte. Ein Beispiel stellt der Klassiker des protestantischen Gemeindegesangs *Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort* dar. Inzwischen lautet die zweite Zeile der ersten Strophe „und steure deiner Feinde Mord“. Die ursprüngliche Version benannte die Feinde des Protestantismus klar und hieß: „und steur des Papstes und Türken Mord“ (vgl. Oelke 2008: 141). Auch Kaufmanns auf die direkte Zeit abzielenden Forschungsergebnisse stehen nicht mit Heutgers Aussage im Einklang. Er hebt den Wittenberger unter den reformatorischen Schriftstellern zum Thema „Türken und Islam“ als den produktivsten heraus. Dies gelte sowohl in qualitativer als auch quantitativer Hinsicht. Niemand habe mehr Abhandlungen über die „Türken“ vorgelegt und sei dauerhafter gedruckt worden. Von den drei „Türkenschriften“ erschienen bis zum Tod des Theologen 31 deutsche sowie eine lateinische Ausgabe, resümiert der Göttinger Kirchenhistoriker. Bezogen auf die publizistische Bedeutung hinsichtlich der Orientierung und Meinungsbildung über den Topos, so Kaufmann weiter, gelte es, das Schaffen des Reformators als prägend und überragend einzustufen (vgl. Kaufmann 2014b: 53f). Luther verschaffe den mittelalterlichen Texten und Wertungen eine bis dato nicht vorhandene Resonanz. Ohne sein Wirken wäre eine derartige Popularität der Quellen und Wertungen unwahrscheinlich. Darüber hinaus, heißt es bei Kaufmann, bewege sich dessen Furcht und Polemik vor den Osmanen im zeitlichen Rahmen (vgl. Kaufmann 2014b: 68, 82).

Kaufmann hat mit seiner Feststellung durchaus nicht Unrecht. Die von Luther vorgebrachten Feindbilder und Anschuldigungen sowie seine Apokalyptik entsprechen dem zeitlichen Kanon.

Allerdings ließe sich auch für eine erweiterte Sichtweise argumentieren. Ganz klar stellten die türkischen Heere einen äußeren militärischen Aggressor dar. Somit liegt ein wesentlicher Unterschied zu allen anderen behandelten „Feinden des Evangeliums“, von denen keiner über ein schlagkräftiges Heer verfügte, vor. Konsens war in einem solchen Falle, die Kräfte zu bündeln, um die Gefahr zu bannen. Ein Verteidigungskrieg war demnach vorbehaltlos legitimiert. Gegen Angriffskriege gab es allerdings einigen Widerstand. Luther lehnte zu Beginn, mit dem Verweis auf die sündige Natur des Menschen, jedwede Form von Krieg ab. Er sah in den Türken die gerechte Strafe, also die „Zuchtrute Gottes“, für ein Leben ohne Buße. Seine prophetische Selbstwahrnehmung, einmal als Ausgangspunkt begriffen, entsprach keinesfalls dem zeitgenössischen Bild. Die Antwort auf die Frage, warum der

Theologe dermaßen versessen gegen die Osmanen agitierte, ist untrennbar mit dem Heilsgeschehen, nämlich dem Evangelium, verbunden. Spätestens mit der Gewissheit des nahenden Jüngsten Gerichtes, woraus die Erkenntnis hervorging, bei den Osmanen handele es sich um die Streitmacht des Satans, verlor der Konflikt für Luther die weltliche Dimension. Sehr gut lässt sich dies an den drei „Türkenschriften“ nachzeichnen. *Vom Kriege wider die Türken* hat die klassische, aus der Zwei-Regimente-Lehre bekannte Teilung. Die wesentliche Neuerung bestand darin, die „Ecclesia“ habe mittels Gebets Gott die „Zuchtrute“ zu entreißen, bevor die „politia“ in den Kampf zieht. *Heerpredigt* und *Vermahnung* weisen dagegen nicht diese Teilung auf. Stattdessen interveniert Gott direkt in das Schlachtgeschehen. Es ist die Sprache von Gottes Befehl, der den Krieg wolle und den Soldaten Gottes sowie einer ausgeprägten Opferbereitschaft im Namen des Herrn, woraus wiederum die Märtyrerschaft erwächst.²¹⁴ Der Eindruck obliegt, wie der Name „Heerpredigt“ schon suggeriert, Luther rüste unter Bezugnahme martialischer Rhetorik das abendländische Heer für die letzte Schlacht. Der Kampf gegen die Türken war in seinem theologisch dominierten Geschichtsbewusstsein ein Heiliger Krieg gegen die Heere des Satans. Nicht umsonst erging in der *Vermahnung* der Ratschlag, nur eine kleine Streitmacht wahrhaftig gläubiger Krieger aufzustellen, unter denen der Professor augenscheinlich selbst gern gewesen wäre, um gegen den Feind zu ziehen. Dagegen gelte es, sich vor dem Katholiken in Acht zu nehmen. Somit verwarf er auch die Idee der gemeinsamen Verteidigung. Aufgrund der erdrückenden Stärke der Osmanen, einhergehend mit den christlichen Niederlagen, glaubte Luther zum Schluss nicht einmal mehr an einen militärischen Erfolg.

Wie aber lässt sich ein übermächtiger Feind bekämpfen? Die Antwort lag in der „türkischen Religion“. Durch die Veröffentlichung des *Tractatus*, der *Verlegung* sowie dem Insistieren, die Basler mögen den *Koran* freigeben, sah der Reformator die mit Abstand stärkste Waffe im Kampf gegen den Feind. Vor dem Hintergrund der von ihm festgestellten „Gottesslästerung“ gebe es keine bessere Möglichkeit, um den Christen von der „Schandhaftigkeit“ zu überzeugen. Auch erwähnte er, die Prediger sollten die Bücher nutzen, um der Gemeinde die „Grausamkeiten“ aus erster Hand aufzeigen zu können. Der Gedanke, über die Angst eine größere Bereitschaft zur Buße zu generieren sowie den eigenen Glauben zu stärken, liegt nicht fern. In der Tat schien dieses Vorgehen, auch von einem gewissen Erfolg gekrönt zu sein. So heißt es bei Kaufmann, die zahlreichen „Türkenpredigten“ stammten überwiegend von Protestanten im späten 16. Jahrhundert (vgl. Kaufmann 2011: 304). Demnach scheint es, als hätten sich die Prediger das Ansinnen Luthers zu Herzen genommen. Auch die „Türkenschriften“, wenngleich der Fokus anders geartet, reihen sich in die publizistische Offensive ein. In allen Veröffentlichungen kommt, nebst der Polemik gegen die Türken,

²¹⁴ Auch im Kampf gegen den Papst und Müntzer gab es ein ähnliches Argumentationsmuster, demnach die gefallenen Soldaten als Märtyrer auferstünden (vgl. 3.2.3.3 / 3.3.1.5).

auch eine sehr ausgeprägte „Turkisierung“ Roms zum Tragen. Hauptfeind der Christenheit war demnach das mit dem „Antichristen“ gleichgesetzte Papsttum. Daher eigneten sich die Aussagen über die Türken als hervorragendes Instrumentarium für einen publizistischen Rundumschlag.

Nun zurück zu Kaufmanns Standpunkt, der Augustiner falle mit seinen Äußerungen nicht aus der Zeit. Gleichwenn der Kirchenhistoriker schreibt, es existierten noch schlimmere Formen an polemischer Hetze gegen die Türken (vgl. Kaufmann 2015a: 82), können diese Luther nur graduell an Intensität übertroffen haben. Aus der Vielzahl von Zitaten sollte hervorgegangen sein, dass sich dieser bereits an der oberen Grenze des rhetorisch artikulierbar Möglichen bewegte. Wie Kaufmann selbst darlegte, gab es unter den reformatorischen Publizisten hinsichtlich der Thematik „Islam und Türken“ keinen erfolgreicheren Autor als Luther. Die Motive für die Produktivität resultierten aus einer einzigartigen theologischen Geschichtsdeutung des Konfliktes. Luther legte mit seinen Veröffentlichungen den Grundstein für eine enorme Verbreitung polemischer Äußerungen und Stereotype. Er offenbarte den Zeitgenossen ein breites, bis dato nicht vorhandenes Portfolio an türkenfeindlicher Literatur mit dem Verweis, diese gegen die „Feinde des Evangeliums“ in Stellung zu bringen. Aus dieser Perspektive war der Professor nicht einer der vielen passiv Rezipierenden, sondern einer der erfolgreichsten der wenigen aktiv Antizipierenden, welche einen großen Einfluss auf die öffentliche Meinung ausübten. Mit der prophetischen Selbstwahrnehmung, resultierend aus der Offenbarung des Evangeliums, war Luther eben nur noch zum Teil Kind seiner Zeit und entwickelte eigenständige Erklärungsmuster der geschichtlichen Ereignisse.

Darüber hinaus war es aber auch dem Professor zu verdanken, dass das Wissen über den Islam eine solche Verbreitung erfuhr. Zwar konnte er seine Ankündigung, den *Koran* selbst zu übersetzen, nicht ausführen, dennoch unterstützte er die Veröffentlichung des selbigen. Neben der Polemik gab es bei ihm durchaus ein ernsthaftes Interesse an einem breiten Wissensstand über die „türkische Religion“.

Bezogen auf die Rolle der Obrigkeit im Kampf gegen die „Feinde des Evangeliums“ nehmen die Osmanen eine Sonderstellung ein. Da es sich um eine außereuropäische aggressive Macht handelte, oblag es der Obrigkeit, diese zu bekämpfen. Analog dem Fall Müntzer, der gegen den Landfrieden verstieß und somit eine innere Bedrohung darstellte, schritten die Fürsten gegen die äußere Gefahr selbst zur Tat. Luther, zu Beginn gegen die Kriegsführung, stellte sich dem entgegen, relativierte seine Position aber im Laufe der 1520er Jahre. Ganz klassisch im Sinne der Zwei-Regimente-Lehre begriff er den Krieg in seiner ersten Schrift als rein weltliche Angelegenheit. Kaiser Karl V. fungiere, analog dem Kampf gegen Rom, als weltlicher Schutzherr sowie Oberhaupt des Alten Reiches und habe gemeinsam mit den Fürsten die äußeren Aggressoren abzuwehren. Die Aufgabe der „Ecclesia“ bestand

demzufolge darin, die Menschen zur Buße anzuhalten und somit den geistlichen Kampf gegen die Sündhaftigkeit der Christen zu führen. Diese klare Trennung verschwimmt in den anderen beiden Schriften. Die Obrigkeit, noch immer weltliche Herr, weicht in der apokalyptischen Argumentation zunehmend der direkten Intervention Gottes in das weltliche Geschehen. Besonders in den Aussagen, selbst aktiv in den Krieg eingreifen zu wollen, höhnte Luther sein einstiges Fundament aus. In den späten Äußerungen forderte der Professor gar, nur die wahren Christen in den Kampf ziehen zu lassen und warnte gleichsam vor den Altgläubigen. Damit allerdings geht eine Abwendung von dem Kaiser als übergeordneten Schutzherren des politischen Gebildes des Reiches und somit auch dessen Verfassung einher. An diesem Beispiel kommt nochmals deutlich zum Vorschein, dass der Wittenberger kein systematischer Theologe war, wenn es auch andauernde Konstanten in seiner Argumentation geben mag. Eventuell ließen sich die protestantischen Fürsten als Notbischöfe, ausgestattet mit weltlichen und geistlichen Befugnissen, in die Szenerie als eine Art der Verschmelzung beider Regimente integrieren, womit sie eben doch die Schutzherren des christlichen Glaubens wären. Die Institutionalisierung der Gotteslästerei, einhergehend mit der Aufforderung der obrigkeitlichen Verfolgung der Täufer, ließe sich als argumentative Stütze anbringen.

4.3.2.7 Anwendung der Idealtypen

Angesichts der drastischen Äußerungen gegenüber den Türken und der festen Überzeugung, es handle sich um endzeitliche Heere des Teufels, sowie der christologischen Argumentation, gefolgt von der Ablehnung der „türkischen Religion“ als solche, besteht kein Zweifel an einer ausgeprägten feindlichen Haltung, die Luthers Selbstwahrnehmung als Prophet Gottes nochmals untermauerte. Durch die systematische Entmenslichung und den attestierten Bund mit dem Teufel fungierten die Osmanen in der Vorstellung Luthers als die „Zuchtrute Gottes“. Damit integrierte er die türkischen Aggressoren in sein theologisches Weltbild. Dieser Sachverhalt macht deutlich, weshalb die Vermahnung zum Gebet und das Büßen der Sünden so wichtige Rollen in der Auseinandersetzung mit den Türken einnahmen.

Der Handlungstypus „Dulden“, den radikalen Feindäußerungen des Augustiners geschuldet, hat im Umgang mit dem Islam keinerlei Bedeutung. Eine Akzeptanz, wenngleich an manchen Stellen durchaus eine gewisse Neugier oder Bewunderung zum Tragen kam, fand seinerseits zu keinem Zeitpunkt statt. Mit dem Auftreten der Türken als äußere Aggressoren kann in diesem speziellen Fall auch keine auf einem „Dulden“ basierende Haltung erwartet

werden. Allerdings bedarf es, angesichts der Handhabung anderer Widersacher, keiner divinatorschen Fähigkeiten um die Vermutung zu äußern, dass auch im Falle einer friedlichen Koexistenz wenig Gegenliebe aus Wittenberg zu erwarten wäre. Allein schon der christologische Standpunkt erschwert eine Duldung bzw. den Dialog erheblich. Demgegenüber ließe sich allerdings den Osmanen, die immerhin Juden, Christen sowie andere religiöse Minoritäten in ihrem Reich vereinten, zumindest ein graduelles Maß des Handlungsbegriffes „Dulden“ attestieren.

Analog den anderen Episoden handelte der Reformator auch gegenüber den Türken im Sinne des Idealtyps „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“. Seine Anschauungen beruhten auf einem unzweifelhaften, von Gott selbst offenbarten Fundament. Über den christologischen Standpunkt kam es zu einer starken Einschränkung der Wirklichkeit. Handelte es sich bei den bereits betrachteten Widersachern, abgesehen von den Hexen, um innerchristliche, auf einzelne Punkte bezogene Streitigkeiten, so war der Islam eine vollkommen neue, die soziale Wirklichkeit erweiternde Dimension. Über die strikte Ablehnung und der Hinwendung zu den vertrauten Deutungsmustern kam es zu einer Einschränkung der Wirklichkeit. Auch zeigte die letzte der „Türkenschriften“, in der die Forderung einer kleineren rein protestantischen Streitmacht erging, die Zugehörigkeit zu einer exklusiven Gemeinschaft besonders gut.

Fraglich bleibt, inwiefern ein von Luther geforderter Verteidigungskrieg als „Unterdrücken feindlicher Ideen“ einzustufen ist. Die Aggressoren waren in der Tat die Türken. Allerdings betrieb Luther eine regelrechte Hetze sowie Entmenslichung und forderte die Christen zum Morden und Plündern an den „Feinden Gottes“ auf. Modern ausgedrückt, verlangte er ein Massaker im Namen des Herrn. Der deutsche Soldat als „Scharfrichter Gottes“ bezeugt eine dem Handlungsbegriff „Unterdrücken“ entsprechende Ideologie par excellence. Insbesondere in der Wahrnehmung des Soldaten als „Krieger Gottes“ zeigt sich die Verbindung des primär nach innen, nämlich auf die eigenen Anschauungen, gerichteten Typus „Festhalten“ mit der aus dem Typus „Unterdrücken“ resultierenden Anwendung von Gewalt. Somit handelte es sich bei den Osmanen klar um Außenfeinde, die es unter Einsatz jedweder Mittel zu bekämpfen galt. Eine Belastung des eigenen Gewissens fand dabei nicht statt. Im Gegenteil, eine Unterlassung, so die Argumentation „Gott will es!“, käme einer Pflichtverletzung gleich. Auch verfolgte Luther, wie seine Schriften und Äußerungen eindrucksvoll belegen, den Kampf gegen die „Feinde des Evangeliums“ mit einer unglaublichen Intensität. Aufgrund der nicht vorhandenen Kontakte zu islamischen Gelehrten gab es freilich keine Gespräche, woraus eine Dialog- und Kompromissunfähigkeit hätte resultieren können. Allerdings geben die Äußerungen über die von ihm studierten Schriften Hinweis über sein Missfallen an den religiösen Praktiken sowie der Stellung Christi im Islam selbst. Auch

in dieser Episode deutet die prophetische Selbstwahrnehmung auf eine Persönlichkeitsstruktur, die wiederum ein eingeeengtes Wertekorsett, also ein religiöses Fundament, vertritt, hin. In der Konklusion handelt es sich folglich, auch wenn die Osmanen als Angreifer auftraten, um eine ausgeprägte Form des Idealtypus „Unterdrücken“.

Sicherlich unterschied sich der Professor mit seinen Äußerungen in Bezug auf die Türken in vielen Punkten nur marginal von seinen Zeitgenossen. Aber der von ihm ausgehende Aktivismus hatte dennoch einen anderen Gehalt. Die in dem Abwehrkampf gegen die Türken entfachte Radikalität war insofern eigenständiger Natur, als dass sie über die Vermahnung zur Buße, vor dem Hintergrund von Gesetz und Evangelium, eine eigene heilsgeschichtliche, über alle anderen Konfliktfälle hinausgehende Qualität aufwies. Die Besonderheit der lutherischen Agitation liegt demnach in ihrer einzigartigen, auf der „sola-Theologie“ fußenden, Begründung. Dieser Punkt spielte bei allen anderen „Feinden des Evangeliums“ auch eine Rolle, kam aber, hinsichtlich der ausbleibenden realen Bedrohung, nie so stark zum Vorschein.

4.3.2.8 Einfluss der Osmanen auf die Reformation

Nach der einleitenden historischen Verortung sowie der darauffolgenden Darstellung von Luthers Gedanken zu den Osmanen schließt dieses Unterkapitel mit einer weiteren Betrachtung struktureller Art.

Kaufmann verweist auf das historische Ausmaß des sich in den 1520er Jahren ereigneten Bruches mit der Kirche. Zugleich macht er darauf aufmerksam, das reformatorische Ereignis nicht von der Warte längerer theologie- und strukturgeschichtlicher Kontinuitäts- oder Diskontinuitätslinien her zu verstehen, sondern primär von dem engsten historischen Kontext aus. Genau in diesem Jahrzehnt fand eine osmanische Bedrohung von bis dato nicht bekanntem Ausmaß statt, woraus wiederum die alles dominierende Furcht vor dem türkischen Aggressor erwuchs. Der Göttinger sieht darin alles andere als eine zufällige Synchronie. Seiner Meinung nach hätte die Reformation ohne die Türken nur geringe Überlebenschancen gehabt (vgl. Kaufmann 2011: 305f, 2008a: 69). In seinen Ausführungen skizziert der Kirchenhistoriker einen inneren und äußeren Zusammenhang. Aufgrund der türkischen Siege, einhergehend mit den Niederlagen christlicher Heere, kam die Schwäche des „corpus christianum“ deutlich zum Vorschein. Daraus wiederum ging die Attraktivität des reformatorischen Glaubens für viele Zeitgenossen hervor, der eine Abkehr von dem etablierten, „verkrusteten“ Systems darstellte und eine Rückbesinnung auf das einstige Fundament der christlichen Gesellschaft anstrebte. Auf der anderen Seite spielten die politischen Verhandlungen über die Türkenhilfe auf der Ebene des Reichstages eine wichtige Rolle.

Die protestantischen Reichsstände rangen den Habsburgern zeitweilige Zugeständnisse bzw. Zustimmungen zu dem Gebrauch dissimulierender Kompromissformeln ab (vgl. Kaufmann 2008a: 70). Über die Bewilligung von Geldern, in diesem Falle der sogenannte „Türkenhilfe“, welche der Reichstag gemeinsam zu beschließen hatte, war es den Reichsständen möglich, die Politik des Kaisers entschieden zu beeinflussen. Somit nutzten die protestantischen Stände den Krieg gegen die Türken, um politische Vorteile zu erzielen. Demnach wirkte das politische System des Alten Reiches, manifestiert in dem komplexen Mehrebenengefüge, positiv auf die reformatorischen Bestrebungen einzelner Fürsten. Im Gegensatz zu dem Normalfall der Einheit von Ständen und Kaiser instrumentalisierten die protestantischen Fürsten die Mechanismen für ihre Zwecke.

Bei dem Regensburger Reichstag 1532 stand die „Türkenhilfe“ im Vordergrund, welche die reformierten Stände blockierten. In Nürnberg suchten die kaiserlichen Unterhändler dringlich nach einer Lösung des Konfliktes. Am 24. Juli kam es zu der Verabschiedung des „Nürnberger Anstandes“, der den Frieden im Reich sicherte. Der Kaiser verfügte nun erstmalig über den Frieden zwischen den Ständen. Kriegerische Auseinandersetzung anlässlich von Glaubensdifferenzen oder anderen Ursachen waren verboten. Sämtliche vor dem Reichskammergericht geführten Prozesse religiöser Ausrichtung gegen die Protestanten stellte der Kaiser ein. Gültigkeit beanspruchte das Regelwerk nur für eine begrenzte Dauer. Wie seit 1523 üblich, folgte der Verweis auf ein Konzil zur Klärung aller Fragen. Zwar handelte es sich um keine rechtliche Gleichstellung der Protestanten, dennoch galt die Negierung des Existenzrechtes aus dem „Wormser Edikt“ als überwunden (vgl. Kohnle 2001: 402ff). Der 1541 in Regensburg tagende Reichstag bewilligte eine weitere „Türkenhilfe“, was wiederum eine 18-monatige Verlängerung des „Nürnberger Anstandes“ nach sich zog (vgl. Ehmann 2008a: 404).

Claussen sieht ebenfalls einen engen Zusammenhang zwischen dem Erfolg der Reformation sowie dem geopolitischen Agieren des Kaisers auf äußere Bedrohungen. Deziert spricht er von dem Zwei-Fronten-Krieg gegen den osmanischen Herrscher und den französischen König, der eine Bündelung der politischen und militärischen Kräfte des Kaisers verlangte. Das so im Reich entstehende Vakuum diente der Ausbreitung der Reformation (vgl. Claussen 2016: 118). Im direkten Zusammenhang mit dem Vakuum ließe sich auch das enorme Imperium des Kaisers, der wohl die meiste Zeit in seinem Stammland Spanien verbrachte, anführen.

Aus politiktheoretischer Sichtweise war es insbesondere der „Nürnberger Friedensschluss“, der die Dynamik, also das effektive Wirken, der komplementären Staatlichkeit ermöglichte. 1526 entschieden die Stände in der Abwesenheit des Kaisers, jeder Landesherr könne selbst über die religiöse Ausrichtung entscheiden. Drei Jahre später folgte auf dem Reichstag zu Speyer durch Karl V. sowie die katholische Mehrheit der Stände die Aufhebung der

ergangenen Beschlüsse. Daraus erwuchs der als Verteidigungsbündnis konzipierte, eine militärische Konfrontation nicht ausschließende „Schmalkaldische Bund“. Allerdings war es den Habsburgern nicht möglich, ohne geeinte Reichsstände die Landesverteidigung zu garantieren. Mittels der Blockierung der dringend benötigten Gelder zum Kampf gegen die Türken legten die evangelischen Stände den Reichstag praktisch lahm, da keine Beschlussfähigkeit bestand und erzwangen einen ersten zeitlich befristeten Religionsfrieden. Somit war auf der politischen Ebene die Türkenabwehr tatsächlich ein Garant für die Stabilisierung bzw. Ausdehnung des protestantischen Glaubens.

4.3.3 Judentum: Der imaginierte Feind²¹⁵



Abbildung 24: Disputation zwischen Juden und Christen, Holzschnitt, Ulm 1483
Entnommen aus: Archivum Rhenanum
Quelle: <https://archives.hypotheses.org/1211>; 1.08.2017.

²¹⁵ Die Ausführungen dieses Unterkapitels entsprechen überwiegend denen in der Masterarbeit, wenngleich eine Überarbeitung und Ergänzung um ca. 20 Seiten stattfand.

Luther setzte sich mit den Juden Zeit seines Lebens auseinander. Neben zahlreichen Bezugnahmen in Predigten, Tischreden und Briefen waren es vor allem die „Judenschriften“, welche Bekanntheit erlangten. Die 1523 erschienene Abhandlung *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei*, unterscheidet sich, aufgrund des judenfreundlichen Tenors, stark von den restlichen „Judenschriften“. Bei den dezidiert judenfeindlichen Spätschriften handelt es sich um *Wider die Sabbather* (1538), *Von den Juden und ihren Lügen* (Januar 1543), *Vom Schem Hamphoras* (März 1543) sowie *Von den letzten Worten Davids* (Juli 1543). Die vier angeführten Schriften richteten sich nicht, wie man meinen sollte, an die Juden, sondern wurden ausschließlich für christliche Leser verfasst (vgl. Beyer 2015: 121, 124). Neben der Darstellung von Luthers Ansichten gilt es also auch den vermeintlichen Gesinnungswechsel zu erklären. Vorab bedarf es allerdings einiger historischer Vorüberlegungen. Wie bei keinem der behandelten „Feinde des Evangeliums“, abgesehen von dem Papsttum selbst, sind die Juden mit der Geschichte des Christentums verwurzelt. Zudem erfordert es ergänzende Ausführungen bezüglich der Einordnung des Judentopos bei Luther in den aktuellen Diskurs, sowie Überlegungen hinsichtlich eines geeigneten Vokabulars.

Bei Kaufmann²¹⁶ heißt es, Luther äußerte sich aus eigenem Antrieb und ohne aktualitätsbezogenen spezifischen Anlass über die Juden. Als Gegenbeispiel führt der Kirchenhistoriker die Auseinandersetzung mit den Türken an, die eine direkte Antwort auf die expansive Politik der Osmanen darstellte (vgl. Kaufmann 2013b: 1f). Im Gegensatz zu den Türken, so Kaufmann weiter, handele es sich bei den Juden um das bedrohlich Nahe sowie eine geheimnisvoll-unsichtbare Bedrohung (vgl. Kaufmann 2013b: 2). Für den Exegeten, der sich vielfach mit dem *Alten Testament* beschäftigte, waren die Juden automatisch ein wesentlicher Bestandteil der Untersuchungen. Nach Kaufmanns Argumentation lag bei der Auseinandersetzung mit den Türken eine extrinsische und bei den Juden eine intrinsische Motivation zugrunde. Da letztere, im Übrigen die einzige geduldete religiöse Minderheit, schon im Reich lebten, bedurfte es keinerlei Großereignisses, um über sie zu schreiben. Dennoch beschreibt die Wahrnehmung der Juden als Bedrohung durchaus ein extrinsisches Motiv. Wenn ein Protagonist über jemanden oder etwas des bedrohlichen Charakters halber schreibt, dann stellt genau jener Charakter den Anlass des Schreibens dar. Spätestens vor dem Hintergrund der Entdeckung des Evangeliums verliert die These Kaufmanns an Stichhaltigkeit. Denn nunmehr galt es die Juden in Beziehung zu eben diesem zu setzen. Somit äußerte sich der Reformator nicht mehr aus vermeintlich eigenem Antrieb über die Juden sowie deren Religion, sondern als Schutzherr und Prophet eines neuen Glaubens, den es

²¹⁶ Den Ausführungen Kaufmanns fällt in diesem Kapitel eine Schlüsselrolle zu. Brumlik beschreibt den Göttinger ohne zu übertreiben als „besten Kenner von Luthers „Judenschriften“ und ihrem historischen Kontext“ (vgl. Brumlik 2014: 30). Sowohl in Punkto Qualität als auch Quantität sowie Aktualität der Abhandlungen gibt es keine oder nur sehr wenige vergleichbare Autoritäten.

gegenüber der jüdischen Religionsgemeinschaft in Stellung zu bringen galt. Dies muss keinesfalls mit einer negativen Abgrenzung geschehen, sondern kann ebenso auf ein integratives Element hinauslaufen.

4.3.3.1 Die Sonderstellung des Judentopos im Diskurs

Beyer spricht in seinem 2015 erschienen Aufsatz zur Thematik „Luther und die Juden“ von einer breit popularisierenden Rezeption des „Judenfeindes Luther“, wobei Beyer hier auf nicht wissenschaftliche Lektüre wie z.B. Zeitungsartikel etc. rekurriert. Im Verhältnis zu der gesamten gelisteten Lutherrezeption beschäftigen sich aber lediglich 0.5 Prozent bis knapp über 1 Prozent der jährlichen Lutherpublikationen mit dem Topos (vgl. Beyer 2015: 110, 112). Treß verweist auf die 2013 entfachte öffentliche Kontroverse bezüglich des Umgangs der evangelischen Kirche mit den späten „Judenschriften“ Luthers. Austragungsort der Debatte, so Treß weiter, seien berufsständische und wissenschaftliche Periodika, Podiumsdiskussionen, Tagungen und Konferenzen sowie Tageszeitungen (vgl. Treß 2015: 222). Bei Kaufmann heißt es, in der breiten Öffentlichkeit werde kein Thema im Zusammenhang mit Luther häufiger debattiert oder genannt. Seine Haltung gegenüber den Juden gehöre zu den meist traktierten Themen der Religionsgeschichte (vgl. Kaufmann 2013b: 1, 2008c: 29). Swoboda verweist ebenfalls auf die prominente Stellung der Thematik innerhalb der Lutherforschung. Seiner Meinung nach gibt es eine ähnlich starke Fokussierung auf den Judentopos wie auf den Umgang Luthers mit der *Bibel* (vgl. Swoboda 2015: 116).²¹⁷ Schlotz dagegen vertritt die Position, dass die letzten 10 bis 15 Jahre des Reformators systematisch vor der Gesellschaft verborgen blieben. Er stützt seine Behauptung auf die Untersuchung einschlägiger TV-Dokumentationen, die, so Schlotz weiter, einseitige, positiv konnotierte Unterrichtung betrieben (vgl. Schlotz 2014: 43, 45). Für TV-Dokumentationen, so auch die eigenen Recherchen, trifft die Behauptung zu. Aber die Grundgesamtheit an relevanten Medien umfasst ein weitaus größeres Spektrum. Insofern fällt dem Judentopos unter den „Feinden des Evangeliums“, sowohl im akademischen als auch öffentlichen Diskurs, eine Sonderstellung zu. Derweil gibt es im öffentlichen Diskurs noch keine derart intensive Auseinandersetzung wie dies im akademischen Umfeld, wenngleich die Sensibilisierung steigen mag, der Fall ist. In der geführten Debatte über die „Schattenseiten der Reformation“ kommt den Juden allerdings eine herausragende Stellung zu.

²¹⁷ Die Aussage Swobodas unterstreicht die Sonderstellung des Judentopos in der zeitgenössischen Lutherforschung. Allerdings gilt es, rekurrend auf die Ergebnisse Beyers, die von ca. 0.5 bis 1 Prozent themenbezogener Veröffentlichungen sprechen, eine kritische Distanz einzunehmen.

Während der Recherche zu der Arbeit entstand der Eindruck, dass im Zusammenhang mit der Lutherdekade besonders viele Abhandlungen über die Beziehung des Reformators zu den Juden erschienen. Die anderen religiösen Konfliktlinien boten weit weniger aktuelles Forschungsmaterial. Freilich soll an dieser Stelle keine umfangreiche quantitative Untersuchung stattfinden. Dennoch soll gesagt sein, dass die Google-Suche zu den Stichworten „Luther“ und „Juden“ 485.000 Treffer, mehr als bei allen anderen Widersachern, erzielte (Stand 30. Juli 2017).²¹⁸ Auch gibt es keinerlei dem Verfasser bekannte Aufsätze, welche den Reformator als „Türkenhasser“ oder „Täufermörder“ im Titel hervorheben. Demgegenüber verwenden Abhandlungen und Artikel die Begriffe „Antisemit“ oder „Antijudaist“. Damit konstruieren die Verfasser einen direkten sowie stark negativ gefärbten Bezug, die anderen Konflikte ausblendend, zum Judentum. Einigerorts gab es auch öffentlichkeitswirksame Aktionen, bei denen eine gelbe Binde Lutherstatuen die Augen verhüllte. Die Initiatoren machten somit dezidiert auf die Judenfeindschaft im Speziellen, nicht aber die Radikalität des Augustiners im Allgemeinen, aufmerksam.

Wie man die Recherche auch ansetzt, letzten Endes führt, zumindest innerhalb der deutschen Datenbanken, kein Weg an dem Judentopos vorbei. Kaufmann sieht die Begründung dieses Sachverhaltes in der Rezeptionsgeschichte Luthers während des 20. Jahrhunderts (vgl. Kaufmann 2013b: 1). Die Ereignisse der jüngeren Vergangenheit und die damit verbundene Aufarbeitung der historischen Schuld gegenüber den Juden stellen eine Erklärung für die vergleichsweise intensive Beschäftigung mit dem Themenfeld dar. Darüber hinaus vereinnahmten die Nationalsozialisten den Wittenberger Theologen für ihre Zwecke:

„Antisemitische Presseerzeugnisse gab es in Deutschland durch Jahrhunderte. Es wurde bei mir zum Beispiel ein Buch beschlagnahmt von Dr. Martin Luther. Dr. Martin Luther säße heute sicher an meiner Stelle auf der Anklagebank, wenn dieses Buch von der Anklagevertretung in Betracht gezogen würde. In dem Buch „Die Juden und ihre Lügen“ schreibt Dr. Martin Luther, die Juden seien ein Schlangengezücht, man solle ihre Synagogen niederbrennen, man solle sie vernichten [...]“ (Internationaler Militärgerichtshof 1947: 346).

Julius Streicher, der Herausgeber des *Stürmers*, äußerte diese Passage gegenüber den Richtern des Internationalen Militärgerichtshofes in Nürnberg auf die Frage, ob es, abgesehen von dem *Stürmer*, noch andere antisemitische Presseerzeugnisse gab. Der Historiker und Antisemitismusforscher Hoffmann kommt zu dem Ergebnis, dass Streicher Luther als

²¹⁸ Am 06. Juni 2016 belief sich das Suchergebnis noch auf 405.000 Treffer. Innerhalb von knapp 14 Monaten steigerte sich die Trefferzahl, was wiederum hauptsächlich mit dem bevorstehenden Lutherjahr zu erklären ist, um 80.000 Ergebnisse.

Ahnherren für die Geschichte des Antisemitismus heranzöge, um die Verbrechen des Naziregimes zu rechtfertigen.²¹⁹ Gleichzeitig räumt Hoffmann dem Rekurs auf Luther aber auch eine gewisse Berechtigung ein, da dieser für die Ausprägung der Judenfeindlichkeit in den deutschen Territorien einen entscheidenden Beitrag lieferte (vgl. Hoffmann 1994: 293). Nicht nur die Rezeptionsgeschichte des Reformators, sondern auch die Geschichte der Deutschen selbst, stellt demnach die Begründung für die Brisanz des Judentopos bei Luther dar.

In der Thesis spielt dieser Sachverhalt allerdings eine untergeordnete Rolle, da es um Luther und die Darstellung seines Handelns gehen soll. Historische Ereignisse wie die Shoa, die das kulturelle Gedächtnis zweifelsfrei prägten, dürfen insbesondere in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen, so die durchaus streitbare These des Verfassers, nicht zu Verzerrungen zugunsten einer bestimmten Gruppe führen. Daher lehnt es der Verfasser ab, eine Sonderstellung der „Judenfeindlichkeit“ und damit der Begrifflichkeiten „Antisemitismus“ / „Antijudaismus“ bei Luther unter Rückgriff auf derartige Argumente zu rechtfertigen.²²⁰ Eine auf Ereignissen der jüngsten Vergangenheit begründete Heraushebung des Judentopos gäbe der Nachwelt schlichtweg ein falsches Bild des Reformators und käme in erster Linie einer Aufarbeitung der eigenen Schuldfrage gleich. Nun geht es aber, insbesondere vor dem methodischen Hintergrund, darum, ein möglichst unverfälschtes Bild von Luther anzufertigen. Damit wiederum steht ein zweites Argument auf wackeligen Beinen: Für die besondere Zuwendung zu dem Judentopos spräche die einfache Tatsache, dass die meisten religiösen Feinde heute schlichtweg nicht mehr existieren. Neben den Juden gibt es freilich noch das Papsttum, welches allerdings eine Institution darstellt, sowie Gruppierungen, die aus dem Täufertum hervorgingen. Eine Aufarbeitung der Thematik wäre folglich, aus Opferperspektive, vorrangig für die jüdische Religionsgemeinde sinnstiftend. Aber auch diesem Argument gilt es eine Absage zu erteilen. Es sind vor allem zwei Begründungen denkbar, die eine exponierte Stellung des Judentopos rechtfertigen: Einerseits wäre dies ein besonders drakonischer Umgang mit den Juden. Andererseits ließe sich mittels einer herausragenden Stellung in dem Œuvre des Wittenberger Theologen eine Sonderstellung der „Judenfeindlichkeit“ legitimieren.

²¹⁹ Ein wesentliches Indiz, das Hoffmanns Annahme unterstreicht, bildet die sich wiederholende Phrase „Dr. Martin Luther“. Der akademische Titel stilisiert Luther zu einer epistemischen Autorität und untermauert somit den vermeintlich wissenschaftlichen Charakter seiner Aussagen.

²²⁰ Schubert dagegen lehnt, zumindest auf die späten „Judenschriften“ beziehend, eine rein historische Perspektive ab (vgl. Schubert 2010: 251).

4.3.3.2 Der geeignete Terminus: Antisemitismus oder Antijudaismus

Bisweilen war von der Judenfeindlichkeit Luthers die Rede. Bewusst fand der alltagssprachliche und zeitlose Ausdruck Verwendung. In diesem Kapitel folgt nun eine Klärung der wissenschaftlichen Fachtermini „Antijudaismus“ sowie „Antisemitismus“. Vor dem Hintergrund gilt es insbesondere auf die feinen, sich unterscheidenden Nuancen der Termini zu verweisen. Eine gute Arbeit zeichnet sich bekanntlich stets durch eine solide Begriffsverwendung aus. Einerseits entsteht durch eine genaue Begriffsarbeit ein nicht zu unterschätzender Beitrag für weitere wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Abhandlungen. Andererseits erfolgt eine fundierte Begründung für die Wahl einer geeigneten und im wissenschaftlichen Diskurs etablierten Begrifflichkeit, die gleichzeitig als Basis der kommenden Betrachtungen innerhalb der Thesis fungiert.

Der Terminus „Antisemitismus“ wurde 1879 durch die organisierte judenfeindliche Bewegung geprägt (Schubert / Klein 2007: 20). Bergmann ergänzt, dass es aller Wahrscheinlichkeit nach der Journalist Wilhelm Marr (1819-1904) und sein Umfeld waren, welche die Begrifflichkeit begründeten (vgl. Bergmann 2004: 6). Der Antisemitismus leitet sich von dem Ausdruck „Semitismus“ ab, den August Ludwig von Schlözer (1735-1809) 1781 prägte. Eichhorn führte daraufhin die neue Vokabel in die Sprachwissenschaft ein und Gobineau (1816-1882) verband den Semitismus mit einem naturalistischen Rassenbegriff (vgl. Nipperdey 1971: 414f). Zur selbigen Zeit etablierten sich die beiden Ausdrücke „Indogermane“ und „Arier“ in den Geisteswissenschaften. Letztere standen für durchweg positiv konnotierte Werte. Semiten dagegen verkörperten ausschließlich die negativen Aspekte (vgl. Nipperdey / Rürup 1997: 130f).

Die Bedeutung von „Jude“ und „Judentum“ änderte sich im 19. Jahrhundert. Die religiöse Komponente fiel zugunsten einer säkularen und nicht-ständischen Auslegung weg (vgl. Nipperdey / Rürup 1997: 131). In den 1860er Jahren stand „Semit(ismus)“ zusätzlich für die negativ bewerteten Erscheinungen der Moderne, also für den Kapitalismus sowie die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. Nipperdey 1971: 415). In den darauffolgenden Jahren verbreitete sich das negative Schlagwort „Semitismus“ unter den Eindruck der Wirtschaftskrise, des Kulturkampfes und der Niederlage des Liberalismus rasant. Die Bildung eines entsprechenden Gegenbegriffes war aufgrund der stark zunehmenden Judenfeindlichkeit absehbar (vgl. Nipperdey / Rürup 1997: 137). Der Antisemitismus richtete sich nicht gegen die Religion der Juden, sondern klammerte die Religionsfrage aus. Stattdessen beschreibt die Vokabel die säkular gewordene Verhaltensform der Judenfeindschaft und die dahinterstehende Ideologie. In seinem Selbstverständnis war der Antisemitismus eine Reaktion auf die durch Emanzipation neu zu bewertende Judenfrage. Damit richtete er sich nicht mehr gegen eine gesellschaftliche Randgruppe, sondern eine mächtig

gewordene, wenn auch nicht gänzlich assimilierte Gemeinschaft innerhalb der Gesellschaft (vgl. Nipperdey / Rürup 1997: 142). Nach Meinung des Verfassers bedurfte es vor allem der Entdeckungen Darwins (1809-1882), um eine solche inhaltliche Unterfütterung der Begrifflichkeit vorzunehmen. Somit gilt es insbesondere die Abwendung von der religiösen zu Gunsten der rassischen Komponente in diesem Zusammenhang nochmals besonders hervorzuheben.

Helbig führt zwei Modelle aus der Antisemitismusforschung an. Das politik- und sozialgeschichtliche Orientierungsmodell sieht in dem Antisemitismus einen entscheidenden Bruch in der Geschichte der Judenfeindschaft. Der ideen-, kultur- und mentalitätsgeschichtliche Ansatz dagegen vertritt die These der konsequenten Entwicklung von einem religiösen Antijudaismus zu einem modernen, rassistischen Antisemitismus (vgl. Helbig 2007a: 57) Ob radikaler Bruch oder Transformation, in jedem Fall stellt der Antisemitismus ein komplett eigenes Kapitel der Judenfeindschaft, als welches es auch betrachtet werden sollte, dar.

Aus heutiger Perspektive handelt es sich bei dem Terminus „Antisemitismus“ oftmals um eine Sammelbezeichnung. Pfahl-Traugher unterscheidet in seiner Typologie acht Formen von Antisemitismus.²²¹ Die geschichtswissenschaftliche Antisemitismusforschung steht einem breiten zeit-, ort- und kontextlosen Verständnis allerdings skeptisch gegenüber. Antisemitismus bezeichnet, der historischen Terminologie entsprechend, die spezifische Form der modernen Judenfeindschaft (vgl. Botsch 2014: 10). Davon gilt es den Antijudaismus als nicht biologische und kulturalistische Form des Judenhasses abzugrenzen. Dieser bezieht sich nämlich lediglich auf die religiös motivierte Feindschaft, die insbesondere in der Antike und dem christlichen Mittelalter vorherrschte und die Vorform des modernen Antisemitismus bildete. Eine solche Einteilung innerhalb der Fachliteratur ist allerdings umstritten (vgl. Schulz 2012: 8). Die vorliegende Thesis schließt sich der Position Horkheimers an, die zwischen mittelalterlichem Judentum als religiös bedingter Form der Judenfeindlichkeit und dem modernen Antisemitismus unterscheidet. Ersterer zielt auf eine Bekehrung und Vertreibung, nicht aber die komplette Vernichtung der Juden ab (vgl. Horkheimer 1993: 32). Letztere dagegen beinhaltet in seiner extremsten Ausprägung auch eine Vernichtung des Judentums.

Es sind im Wesentlichen zwei Punkte, die für eine Verwendung der Begrifflichkeit „Antijudaismus“ sprechen. Zum einen findet der moderne Sprachgebrauch von „Antisemitismus“ als Sammelbegriff für jedwede Form von Judenfeindlichkeit Verwendung und wird speziell in Deutschland mit dem Holocaust assoziiert. Zum anderen zielt die historische Bedeutung des Ausdrucks dezidiert auf das säkularisierte Judentum, welches als emanzipierte und

²²¹ Dabei handelt es sich um religiöse, soziale, politische, kulturelle, nationalistische, rassistische, sekundäre und antizionistische Ausprägungen des Antisemitismus (vgl. Pfahl-Traugher 2013: 252ff).

assimilierte Rasse begriffen wurde, ab. Luther dagegen bezog sich aus seiner Theologie heraus auf den religiösen Aspekt. Bei Schwarz heißt es, Luther wandte sich nie gegen die Juden als Menschen einer anderen Rasse, woraus eine Minderwertigkeit hätte resultieren können. Ferner gäbe es selbst in den späten „Judenschriften“ kaum gegen zum Christentum bekehrte Juden Vorurteile (vgl. Schwarz 1998: 69). Darüber hinaus handelte es sich bei den Juden in der Reformationszeit um eine schwach integrierte gesellschaftliche Randgruppe.

Allgemein lässt sich, ganz im Sinne von Wittgenstein und der analytischen Sprachphilosophie, auf den Sinngehalt von Worten rekurren. Diese dienen der möglichst genauen Beschreibung von Sachverhalten und Phänomenen. Die allumfassende Verwendung des Begriffes Antisemitismus liefert ein ungenaues und vor allem offenes Bild, welches stark von den jeweiligen Vorstellungen des Rezipienten beeinflusst ist und angewandt auf Luther eventuell falsche Annahmen erzeugen kann. Der Antijudaismus greift dagegen lediglich den Aspekt der Juden als Religionsgemeinschaft aus dem bunten Potpourri heraus und ist zeitlich deutlich enger umrissen. Somit liegt dieser Begrifflichkeit, Wittgensteins Ansatz folgend, ein eindeutig höherer Sinngehalt zugrunde.

Wie den methodischen Überlegungen zu entnehmen ist, handelt es sich um eine historisch-politikwissenschaftliche Betrachtung in der Form einer Kontextanalyse. Nun stellt der Kontext nicht die letzten 500 Jahre und die damit verbundene Rezeptionsgeschichte Luthers dar, sondern eben nur dessen unmittelbare Wirkungszeit. Daher empfiehlt sich aus dieser Perspektive heraus der geschichtswissenschaftliche Zugang, wie ihn u.a. Horkheimer übt.²²² Folglich gilt es im Zuge der gewählten normativen Position Anschauungen, die Luther als Antisemiten bezeichnen, wie z.B. von Andreas Pangritz vertreten (vgl. Pangritz 2014: 58, 2015: 22), zurückzuweisen.

4.3.3.3 Ein historischer Abriss

Um den Antijudaismus Luthers besser begreifen und erklären zu können, bedarf es einer Betrachtung des historischen Kontexts, der sowohl Luther als auch seine Zeitgenossen prägte. Aus diesem Grund empfiehlt sich eine Behandlung der Juden bzw. des christlichen Judenbildes im Mittelalter und der Vorreformationszeit. Die Ausführungen können freilich nicht allumfassend sein, sondern geben vielmehr einen skizzenhaften Überblick.

Seit der Antike lebten die Juden ohne eigenen Staat als größte sowie bedeutendste ethnische und religiöse Minderheit im neuzeitlichen Europa (vgl. Klein 2007: 105). Funkenstein

²²² Nun war Horkheimer sicherlich kein klassischer Historiker. Dennoch hinderte ihn nichts daran, einen historischen Zugang zu wählen, weshalb seine Person in diesem Kontext relevant ist.

beschreibt das Verhältnis von Judentum und Christentum als „Konfrontationskulturen“, deren bewusste Ablehnung von Werten und Ansprüchen der jeweils anderen Kultur ein konstitutives Moment für den Aufbau einer eigenen Identität ausmachte (vgl. Funkenstein 1992: 33). Herzig stützt diese Argumentation. Nach der Trennung zwischen Christen und Juden, die ca. 150 n. Chr. vollendet war, traten beide Konfessionen, versinnbildlicht in „Ecclesia“ und „Synagoga“, als Konkurrenten auf. Infolgedessen bestritten die Christen die Heilsträgerschaft des Judentums. Der Bund Gottes, einst mit den Israeliten geschlossen, ging auf die „Ecclesia“ über. Fortan bekämpfte man die falsche Lehre des Judentums, wenngleich die jüdische *Bibel* (*Septuaginta*), im Christentum als *Altes Testament* bezeichnet, weiterhin ein Heiligtum dargestellte (vgl. Herzig 2010a: 5f).

Maßgeblichen Einfluss auf die Programmatik der katholischen Kirche hatte Augustinus von Hippo (354-430). Seine literarische Hinterlassenschaft umfasst Berechnungen zufolge 5,2 Millionen Worte. Platon kam im Vergleich auf ca. 600.000 Worte und Aristoteles' Erbe zählt etwa 875.000 Worte (vgl. Rosen 2015: 9). Erst im Alter von 33 Jahren ließ sich der Sohn eines Heiden und einer Christin taufen. Im Jahr 391 erfolgte die Priesterweihe und vier Jahre darauf die Ernennung zum Bischof (vgl. Flasch 2003: 12).

Es liegen unzählige Äußerungen Augustins über die Juden vor. Eine besondere Bedeutung, nicht nur in dem Gesamtwerk, sondern auch bezüglich der Rezeptionsgeschichte, fällt dabei der Auslegung der Verse 11 und 12 des Psalms 59 bzw. in der älteren Zählung 58 zu:

„Mein huldreicher Gott kommt mir entgegen; / Gott lässt mich herabsehen auf meine Gegner. / Töte sie nicht, / damit mein Volk nicht vergißt. / In deiner Kraft zerstreue sie, / wirf sie nieder, Herr unser Schild“ (Ps 59, V 11,12)!

Cluse führt aus, die Verse beziehen sich auf David, der den Kirchenvätern nicht als Prophet, sondern „Typus Christi“ galt. Augustinus legte die Verfolgung des Davids auf die Passion Christi hin aus. Somit handelte es sich bei Davids Feinden um die Juden (vgl. Cluse 2017: 4):

„Man kann dies durchaus auf die Juden beziehen. Was bedeutet „Töte sie nicht, damit sie nicht irgendwann dein Gesetz vergessen“ (Vers 12), im Hinblick auf die Juden? Diese meine Feinde, dieselben, die mich getötet haben, sollst du nicht töten. Das Volk der Juden soll bestehen bleiben [...] Sie sind also Juden, sie sind nicht getötet worden; sie sind notwendig für die glaubenden Völker. Und warum? Damit er [= Gott] uns an unseren Feinden seine Barmherzigkeit zeige: „Mein Gott ließ mich herabsehen auf meine Feinde“ (Vers 11)“ (CCSL 39, 744, Enarr. In PS. LVIII, sermo I, c. 21).²²³

Das zentrale Element der Aussage stellt die Kreuzigung Christi durch die Juden dar, was diese automatisch zu den Feinden Gottes macht. Allerdings dürfe, so die Auslegung des

²²³ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Cluse 2017: 5.

Augustinus weiter, diese niemand töten. Stattdessen müssten die Juden bestehen bleiben. Hierin sah der Kirchenvater gar eine Notwendigkeit für die an Gott glaubenden Völker.

„In deiner Kraft zerstreue sie“ (Vers 12): Dies ist bereits geschehen: Über alle Völker zerstreut wurden die Juden, als Zeugen ihrer Missetat und unserer Wahrheit. Sie haben Bücher, aus denen Christus prophezeit wurde, und wir halten Christus“ (CCSL 39, 744, Enarr. In PS. LVIII, sermo I, c. 22).²²⁴

Mit der Zerstreuung der Juden in alle Gebiete, offenbarte sich dem Christen, vor dem Hintergrund der jüdischen Taten sowie deren Religion, die christliche Wahrheit. Sie fungieren demnach als eine Art lebendiges Mahnmal. Cluse fasst nochmals zusammen: Die Existenz der Juden stellt ein Zeichen ihrer Bestrafung für die Ablehnung sowie Kreuzigung Christi dar. Ihre Blindheit und der Unglaube stehen wiederum mit der biblischen Prophetie im Einklang. Ohne die Bücher des *Alten Testaments* richtig zu verstehen, führten die Juden diese im Dienste des Christentums mit sich (vgl. Cluse 2017: 6). Nirenberg bringt es auf den Punkt, wenn er in Augustinus denjenigen sieht, der die Juden ihrer eigenen Texte und Geschichte entfremdete und sie zu körperlichen Hüllen des Fleisches ohne Geist machte. Bei den Juden handelte es sich somit nicht mehr um ein lebendiges Volk, sondern fleischliche Relikte einer Umwälzung der *Heiligen Schrift* (vgl. Nirenberg 2015: 139, 141).

Die Ausführungen Augustins gingen nicht etwa in den nachfolgenden Jahrhunderten verloren, sondern prägten die kirchliche Dogmatik in vielen Bereichen. Der sogenannte Augustinerorden, dem auch Luther angehörte, bezeugt die Popularität des heiliggesprochenen Kirchenvaters nochmals.

Ausgehend von der Quellenlage tauchten die Juden im Karolingerreich sowie am Hofe Karls des Großen (ca.747-814) lediglich als Händler auf. Von festen Gemeinden sind keine Berichte überliefert. Diese existierten erst zu Beginn des 9. Jahrhunderts. In dem mittelalterlichen Kaiserreich des ausgehenden 10. Jahrhunderts gab es, vorsichtigen Schätzungen zufolge, zwischen 4.000 und 5.000, aus Frankreich und Italien eingewanderte, jüdische Bewohner. Könige und Bischöfe förderten die Ansiedlung der Juden mittels der Verleihung von Handelsprivilegien, um die Prosperität der Städte zu steigern (vgl. Herzig 2010b: 9). Die Mehrheit der Experten folgt der Ansicht, dass die Juden seit dem Ende des römischen Reiches bis in das 11. Jahrhundert hinein auf dem Territorium des späteren Deutschen Reiches vergleichsweise ungestört und unbehelligt leben konnten (vgl. Frey 1991: 36, Blumenkranz 1991: 23).²²⁵ Graus interpretiert die Juden innerhalb der mittelalterlichen Gesell-

²²⁴ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Cluse 2017: 5f.

²²⁵ Dennoch gab es gewisse Einschränkungen. Die Synode von Elvira (306) verbot Ehe und geschlechtlichen Verkehr zwischen Christen und Juden sowie das gemeinsame Speisen. In der Synode von Clermont (535) fiel die Entscheidung Juden den Zugang zu öffentlichen Ämtern zu ver-

schaft als eine Fremdgruppe, die sich durch ihren Glauben in einem der zentralsten Bereiche des Lebens von der Mehrheit unterschied. Dies musste, so Graus weiter, Reaktionen seitens der Christenheit hervorrufen, zumal beide Religionen einen Ausschließlichkeitsanspruch vertreten (vgl. Graus 1988: 377f).²²⁶ Im Rahmen der Kreuzzüge (1096, 1146/47, 1188/89) sowie mit dem Aufkommen verschiedener popularisierender Predigerorden und politisierender Theologen brachen die Konflikte offen hervor. Es folgte eine Stilisierung der Juden zu Feinden der Christenheit (vgl. Frey 1991: 36). Mit der Parole „Gott will es“ verstanden sich die Kreuzfahrer als Rächer Gottes gegenüber allen Nicht- und Antichristen.

„Alle jene Wanderer sollen Häretiker, Juden und Sarazenen in der gleichen Weise has-sen, da sie ja dieselben alle Feinde Gottes nennen“ (Unbekannter Chronist zitiert nach Gerlach 2000: 30).

Derartigen Aussprüchen folgten Taten. Die Kreuzfahrer, aber auch die lokale Bevölkerung, begangen nahezu in ganz Europa an den Juden Plünderungen und Mord. Neben religiösen Motiven spielten wirtschaftliche Interessen dabei eine große Rolle. Das zwölfte Jahrhundert war, in Bezug auf das Judentum, durch eine Dämonisierung und Entmenschlichung gekennzeichnet. Mittels öffentlicher Predigten setzten sich die Vorstellungen ohne große Schwierigkeiten beim gemeinen Volk durch (vgl. Funkenstein 1991: 37, Herzig 2010b: 11). Die Kirche verlangte von der weltlichen Obrigkeit, die Rechte der Juden auf ökonomischem, rechtlichem sowie gesellschaftlichem Gebiet einzuschränken, um auf die von ihnen ausgehende Bedrohung zu reagieren (vgl. Graus 1988: 379).²²⁷ Papst Innozenz III. (1160-1216) hoffte zu Beginn die Juden bekehren zu können. Nachdem dieses Unterfangen scheiterte, vertrat er eine radikale Position: Demnach seien Juden als Jesumörder fortan zu ewiger Sklaverei verdammt. In dem vierten Laterankonzil von 1215 kam es, im Rekurs auf Augustinus, zur Umsetzung der dogmatischen Auffassung der Knechtschaft der Juden. Sie sollten den Christen allerdings als mahnendes Zeichen erhalten bleiben. Fortan mussten Juden spezielle Kleidung, bestehend aus einem gelben Stern sowie einem konisch spitzen Hut,

wehren. Ein Entschluss der dritten Synode von Orleans (538) besagte, Juden dürften keine christlichen Knechte, Mägde oder Sklaven besitzen. Ebenfalls sprach man sich dafür aus, Juden während der Karwoche nicht auf den Straßen zu dulden. Auf der 12. Synode von Toledo (681) folgte der Beschluss, den *Talmud* und andere jüdische Schriften zu verbrennen. Auf der 1050 abgehaltenen Synode von Narbonne beschlossen die teilnehmenden kirchlichen Autoritäten, es sei Christen nicht gestattet bei Juden zu wohnen (vgl. Hilberg 1982: 15).

²²⁶ Judenfeindschaft stellte die alltägliche, also gewohnheitsmäßige, feindselige Einstellung der christlichen Mehrheit gegenüber der jüdischen Minderheit dar. Davon zu unterscheiden gilt es Judenverfolgungen, die eine Gewaltanwendung gegenüber einer größeren Gemeinschaft charakterisiert, sowie Pogrome, die als Extremform der Angriffe auf Eigentum und Person einer bestimmten Ethnie, Rasse bzw. Religion zu begreifen sind (vgl. Helbig 2007b: 87f)

²²⁷ Gemäß den auf dem dritten Lateranischen Konzil (1179) erlassenen Beschlüssen durften Juden zum Christentum übergetretene Glaubensbrüder nicht enterben. Darüber hinaus wurde es ihnen verboten, Christen anzuklagen bzw. als Zeugen gegen Christen aufzutreten (vgl. Hilberg 1982: 16).

tragen, um eine deutliche Unterscheidbarkeit herbeizuführen (vgl. Gerlach 2000: 33). Abbildung 25 zeigt Bilder einer typischen mittelalterlichen Judentracht. Es ist leicht vorstellbar, dass eine solche Stigmatisierung zu Ausgrenzung und Argwohn bei der christlichen Bevölkerung führte. Der Hass gegenüber den Juden wurde mittels äußerlicher Symbolik künstlich verstärkt. Auf dem 1222 abgehaltenen Konzil zu Oxford erfolgte der Erlass eines Verbotes zum Bau von Synagogen, 1267 erging der Beschluss, Juden müssen in sogenannten Judentvierteln wohnen, was zu einer gewollten Separierung führte. Im Jahr 1279 folgte der Erlass, Christen dürften keinerlei Grund und Boden an Juden verkaufen bzw. verpachten. Auf dem Konzil zu Basel (1434) entschied man, Juden den Zugang zu Universitäten zu verwehren (vgl. Hilberg 1982: 15).

Neben dem theologisch-sozialen Aspekt erscheint auch eine rechtliche Betrachtung sinnvoll. Kaiser Heinrich IV. (1050-1106) zählte die Juden, nachdem diese das Recht verloren Waffen zu tragen, in den Mainzer Reichslandfrieden von 1103 neben Frauen, Klerikern und Kaufleuten erstmals zu den schutzbedürftigen und besonders „befriedeten“ Personen. Mit dem Entzug des Waffenrechts erfolgte gleichzeitig eine soziale Abwertung. Nach germanischer und mittelalterlich-deutscher Auffassung handelte es sich nun um Unfreie bzw. Knechte, die in vollkommener Abhängigkeit zum Herrn standen (vgl. Kampmann 1989: 21). Der Staufer Friedrich II. (1194-1250) bezeichnete die Juden als „servi camerae nostrae“ (Knechte unserer Kammer). Somit verfügte der Kaiser fortan über die Person und das Gut aller Juden. Zunehmend betrachteten die Kaiser „ihre“ Juden als Einkommensquelle, die sie verpfänden oder als Lehen aus der Hand geben konnten. Die zu ihrem Schutz entrichtete Judensteuer machte einen erheblichen Teil der kaiserlichen Einkünfte aus (vgl. Trepp 1996: 28). Weltliche Fürsten in ihrer Position als Territorialherren spielten im 13. Jahrhundert bezüglich des Judenschutzes eine untergeordnete Rolle (vgl. Lohrmann 1998: 89). Mit der goldenen Bulle von 1356 verlieh Karl IV. (1316-1378) das Judenregal (mittelalterliches königliches Hoheitsrecht) den Kurfürsten (vgl. Trepp 1996: 28).²²⁸ Damit befanden sich die Juden fortan unter der Fürstenwillkür. Die Kammerknechtschaft wurde nunmehr zu einer persönlichen Unfreiheit (vgl. Kampmann 1989: 23). Eine einheitliche rechtliche Regelung war daher nicht mehr möglich. Auch kam keine wirkliche Rechtssicherheit zustande (vgl. Deppermann 1982: 112f). Im Spätmittelalter ging der Judenschutz zudem auf die Städte über, welche Schutzbriefe gegen eine Gebühr ausstellten. Somit entstand eine flexible Ansiedlungspolitik im Spagat zwischen Diskriminierung und Privilegierung (vgl. Bergmann 2004: 12). Die rechtliche Stellung der Juden im Reich verschlechterte sich zunehmend. Kaiser, Fürsten und Städte sahen in ihnen primär eine Geldquelle und verlangten Sied-

²²⁸ Ein Grund dafür stellte der Verfall an kaiserlicher Macht im 14. Jahrhundert dar (vgl. Deppermann 1982: 112)

lun- bzw. Schutzgelder. Die von Kirche und Obrigkeit zusätzlich geschürte Judenfeindschaft zahlte sich also im wahrsten Sinne des Wortes aus. Dafür spricht beispielsweise, dass das Eigentum von einem in einer deutschen Stadt ermordeten Juden als öffentliches Eigentum galt, da dieser der Reichskammer gehörte (vgl. Hilberg 1982: 17). Genau in dieser Zeit, Mitte des 14. Jahrhunderts, erreichte die Zahl der jüdischen Siedlungen im Reich ihren Höchststand. Neben der Funktion als Kapitalgeber für die Obrigkeiten hatte die Vertreibung aus England (1290) sowie den französischen Kronlanden (1306), da im Reichsgebiet Judenverfolgungen noch verhältnismäßig selten waren, Einfluss auf die steigende Zahl an Juden (vgl. Herzig 2010b: 14). Das Judenrecht unterlag einer stetigen Transformation. Zu Beginn beinhaltete es kanonische Regelungen, gefolgt von königlichen Privilegien. Mit dem Übergang des Judenschutzes auf die Städte erließen diese sogenannte „Judenstetigkeiten“, die später, mit den Territorialisierungsprozessen, wiederum in Landesordnungen mündeten (vgl. Battenberg 2007: 64). Bereits seit dem 12. Jahrhundert gab es eine Rechtsautonomie der jüdischen Gemeinden. Somit verfügten die Gemeinden, basierend auf den kaiserlichen Privilegien, über eine autonome Verwaltung sowie Rechtsprechung (vgl. Kosman 2007: 94).

Am Beispiel der durch die Pest ausgelösten Pogrome lässt sich deutlich zeigen, dass der Judenschutz nicht gewährleistet werden konnte. Die Verbrennung der jüdischen Gemeinde Basels²²⁹ 1349 stellte den Beginn der Pogrome dar. Neben dem Vorwurf der Brunnenvergiftung, resultierend aus dem durch Folter erzwungenen Geständnis eines einzelnen Juden, der angeblich seine Nachbarn schädigen wollte (vgl. Frenschkowski 2016: 113), glaubten die Christen mit der Opferung der Baseler Juden die Krise beenden zu können. Die Pogrome griffen auf das gesamte Reichsgebiet, was eine Vernichtung der meisten jüdischen Gemeinde zur Folge hatte, über. In Erfurt fielen beispielsweise 976 Juden dem Mord zum Opfer. Selbstige Exzesse fanden auch in den thüringischen Gemeinden Gotha, Eisenach, Arnstadt, Ilmenau, Nebra, Wiehe, Tennstedt, Herbsleben, Thamsbrück, Frankenhäusen sowie Weißensee statt (vgl. Keil 2011: 3). Eine im negativen Sinne herausragende Rolle kam der Geißlerbewegung zu, die neben dem Klerus die Juden bekämpfte und die Bevölkerung aufwiegelte. Weitere große Pogrome fanden in Frankfurt am Main, Köln, Mainz und Brüssel statt. Im Ergebnis lässt sich der größte Judenmord vor dem 20. Jahrhundert konstatieren. Zwei Drittel der jüdischen Gemeinden in West- und Mitteleuropa fielen der Vernichtung zum Opfer. Im Reich blieben lediglich 58 Orte an der Peripherie verschont. Knapp 300 Gemeinden ereilte das Schicksal der Zerstörung (vgl. Ley 2003: 59f, Herzig 2010b: 18). Die Abbildungen 26 und 27 sind zeitgenössische Darstellungen und illustrieren das makabre Schauspiel der Verbrennung von Juden. Gegen Ende des Jahrhunderts kam

²²⁹ Zu dieser Zeit gehörte Basel zum Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation.

es, wie bereits in anderen Ländern geschehen, auch im Reich zu einer enormen Vertreibungswelle der Juden.



Abbildung 25: Beispiele für mittelalterliche Judentracht
Entnommen aus: Encyclopaedia Judaica
Quelle: http://www.hist-chron.com/MA/judentum-EncJud_judenfleck-u-judenhut-im-MA-ENGL.html, 05.06.2016.



Abbildung 26: Verbrennung einer jüdischen Gemeinde im heutigen Österreich
Entnommen aus: Austria Forum
Quelle: http://austria-forum.org/af/Wissenssammlungen/Neues_und_mehr/Gedenken%20an%20Schoa%20und%20Wiener%20Gesera, 05.06.2016.



Abbildung 27: Verbrennung einer jüdischen Familie in Sachsen
 Entnommen aus: Evangelisch-Lutherisches Kirchenspiel Geithaner Land
 Quelle: <http://kigha.pytalhost.com/uploads/images/Juden1350Pogrom1A.jpg>,
 06.06.2016.

Nach dem Morden und der Auswanderung verblieben weniger als 50.000 Juden in den deutschen Gebieten (vgl. Trepp 1996: 42).²³⁰ Diemling spricht im frühen 15. Jahrhundert von ca. 7.000-8.000 jüdischen Familien im Reich, was seiner Schätzung nach einer Gesamtzahl von etwa 40.000 Juden, also 0,25 Prozent der allgemeinen Bevölkerung, entsprach.²³¹ Die größte jüdische Gemeinde, so Diemling weiter, gab es in Frankfurt am Main, welche gerade einmal 200 Personen zählte (vgl. Diemling 2015: 26). Im Zuge der Vertreibung kam es gegen Ende des Mittelalters zu einer Verlagerung der jüdischen Siedlungsschwerpunkte vor allem nach Polen. Die Migration war zumeist durch Verfolgungen und Vertreibungen der Juden begründet (vgl. Greive 1982: 116). Die im Reichsgebiet verbleibenden Juden lebten fortan in Kleinstgemeinden oder siedelten abseits der Städte im ländlichen Raum (vgl. Mötsch 1998: 175). Zu Beginn des 16. Jahrhunderts lebten nur noch sehr wenige bedeutende Geldhändler in Deutschland. Die im Reich verbliebenen Juden seien

²³⁰ Mötsch verweist darauf, dass es auch ökonomische Gründe für die Verfolgung der Juden gab. Somit boten sich die Pogrome für die Schuldner an, um sich ihrer Schuldenlast bei den jüdischen Geldverleihern zu entledigen (vgl. Mötsch 1996: 176).

²³¹ In der Bundesrepublik leben heute ca. 200.000 Juden, von denen wiederum 105.000 in 108 jüdischen Gemeinden organisiert sind (vgl. Klaeren 2010: 3).

überwiegend arm, was unter anderem an der Lockerung des Zinsverbotes für Christen lag, resümiert Herzig. Mit der Vertreibung der Juden aus Regensburg im Jahr 1519 lebten, abgesehen von Dortmund, Friedberg, Worms und Frankfurt am Main, keine Juden mehr in Reichsstädten (vgl. Herzig 2010c: 23).

Zwar waren die Juden zu Beginn des 16. Jahrhunderts weitestgehend aus dem öffentlichen Leben verschwunden, allerdings nicht aus dem Bewusstsein der Bevölkerung, heißt es in Detmers Auseinandersetzung mit dem Judenbild in der Vorreformationszeit (vgl. Detmers 2001: 42). Es waren die aus dem Mittelalter stammenden antijüdischen Darstellungen, Texte, Skulpturen, Passionsspiele etc., welche unhinterfragt übernommen und als allgemeingültig erklärt wurden. Somit verfestigte sich das negative Bild vom zeitgenössischen Judentum (vgl. Detmers 2001: 42). Auch innerhalb der sonst so fortschrittlichen und am menschlichen Ideal orientierten Bildungsbewegung des Humanismus kursierte der Judenhass. Prominente Beispiele antijüdischer Polemik waren Erasmus von Rotterdam sowie Ulrich von Hutten (vgl. Poliakov 1989: 117). Nachfolgend findet eine Auflistung der wichtigsten mittelalterlichen Stereotype / Feindbilder bezüglich der Juden statt.²³² Dies ist insbesondere von Bedeutung, als dass Luther auf selbiges Schema später zurückgriff, um damit den Judenhass zu schüren:

1. Der Jude als Bilderschänder und Marienverächter

Heiligenverehrung spielte im Spätmittelalter eine nicht zu unterschätzende Rolle. Die Juden wurden beschuldigt, Bilderschändungen und somit blasphemische Akte zu begehen. Dies reichte bis zu dem Vorwurf, anhand von Christusbildern die Marterung und Kreuzigung Jesus zu wiederholen (vgl. Detmers 2001: 45).

2. Der Jude als gottverstoßener und verblendeter Christusmörder

Theologen und Juristen interpretierten die Vertreibung der Juden aus nahezu allen Ländern als Gottes Kollektivstrafe für das an Christus begangene Verbrechen. Erst die Bekehrung brächte die Erlösung (vgl. Detmers 2001: 47).

3. Der Jude als Bundesgenosse der gottfeindlichen Mächte

Eine zutiefst verunsicherte spätmittelalterliche Gesellschaft machte die jüdische Minderheit zum Sündenbock. Juden galten als Werkzeuge des Teufels. Ferner sprach man ihnen die Verantwortung für Unglück, Krankheit und Tod zu (vgl. Detmers 2001: 50).

4. Der Jude als Hostienschänder

²³² Im Übrigen finden sich analog christlichen Polemik auch auf der jüdischen Seite polemische Schriften. Am bekanntesten dürfte das *Toldot Jeschu*, eine frühmittelalterliche hebräische Evangelienparodie sein (vgl. Toch 1998: 133).

Hierbei handelte es sich um eine Abwandlung des Gottmordvorwurfs. Hostien verkörpern gemäß dem christlichen Dogma den Leib Christi. Durch die Schändung der Hostien wiederholten die Juden Jesu‘ Leiden (vgl. Burck 2012: 24). Abbildung 28 illustriert eine angebliche Hostienschändung.

5. Der Jude als Brunnenvergifter

Dieser in Verbindung mit der Pest schon gebrachte Vorwurf, dargestellt in Abbildung 29, setzt die Juden in direkte Verbindung mit dem Teufel, der allgemein hin als Verursacher der Pest galt. Juden wurden beschuldigt, durch die Vergiftung von Brunnen viele Todesopfer herbeigeführt zu haben (vgl. Burck 2012: 25).

6. Der Jude als Wucherer

Die in den Geldhandel abgedrängten Juden wurden für die Verschlechterung der wirtschaftlichen Bedingungen verantwortlich gemacht. Die Wucherei, also die erzielten Gewinne aus Geld- und Pfandleihgeschäften, ließ die Juden als Nutznießer und Verursacher der schlechten wirtschaftlichen Lage erscheinen (vgl. Detmers 2001: 56). Abbildung 30 zeigt einen Geldwechsler bei der Arbeit.

7. Der Jude als Ritualmörder

Diese von der Kirche gestreuten Gerüchte dienten der Untermauerung der Böswilligkeit der Juden gegenüber den Christen. Ihnen wurde vorgeworfen, in der Passionswoche christliche männliche Kinder zu ermorden, um damit das Leid Christi zu verhöhnen (vgl. Burck 2012: 23). Abbildung 31 zeigt einen solchen Ritualmord.

8. Der unreine Jude

Die Abgrenzung der Juden durch Speise- und Reinheitsgebote empfand die christliche Bevölkerung als überheblich. Daraus resultierte die Behauptung, dass sich hinter den Reinheitsgeboten in Wirklichkeit eine jüdische Neigung zu Dreck und Gestank verberge. Aus diesem Kontext heraus entstammte das, insbesondere unter dem Nationalsozialismus hochstilisierte, „Judensau-Motiv“ (vgl. Detmers 2001: 54f). Abbildung 32 zeigt eine zeitgenössische Darstellung.



Abbildung 28: Hoschensandung durch Juden, Holz-schnitt, 1492
Entnommen aus: Jüdische Geschichte und Kultur
Quelle: <http://www.judentum-projekt.de/geschichte/mittelalter/geruechte/>, 06.06.2016.



Abbildung 29: Brunnenvergiftung, Pierre Boaistuau, um 1569
Entnommen aus: fineartamerica
Quelle: <https://fineartamerica.com/featured/legend-of-the-jew-calling-the-devil-ken-welsh.html?product=poster>, 03.08.2017.

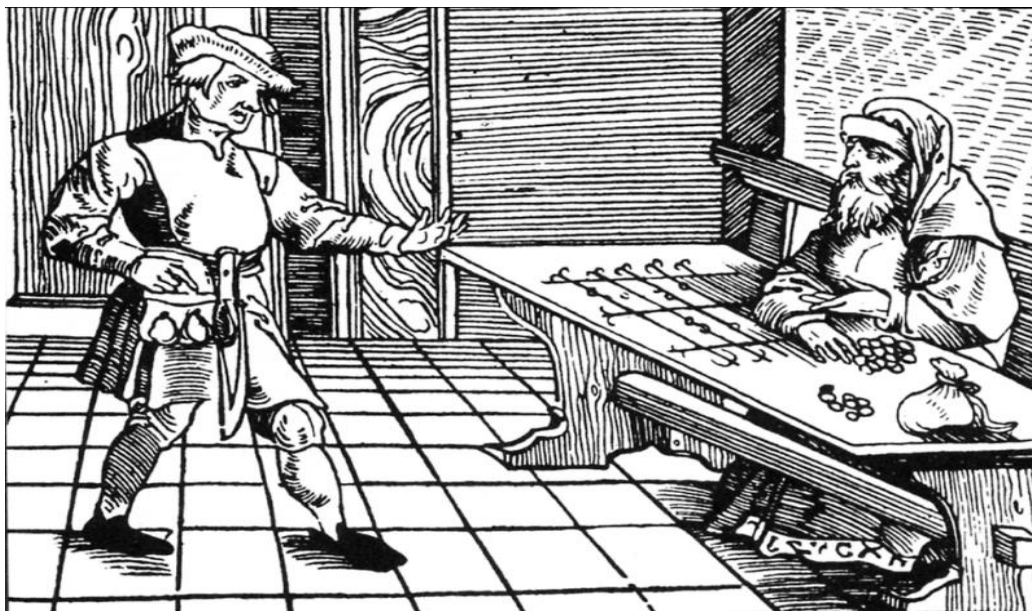


Abbildung 30: Jüdischer Wucherer, Holzschnitt
 Entnommen aus: AG Deutsch-Jüdische Geschichte
<http://www.juedischegeschichte.de/html/geldverleiher.html>, 10.08.2017.



Abbildung 31: Ritualmord, Holzschnitt, Schedels Weltchronik, 1493
 Entnommen aus: Jüdische Geschichte und Kultur
 Quelle: <http://www.judentum-projekt.de/geschichte/mittelalter/geruechte/>,
 06.06.2016.

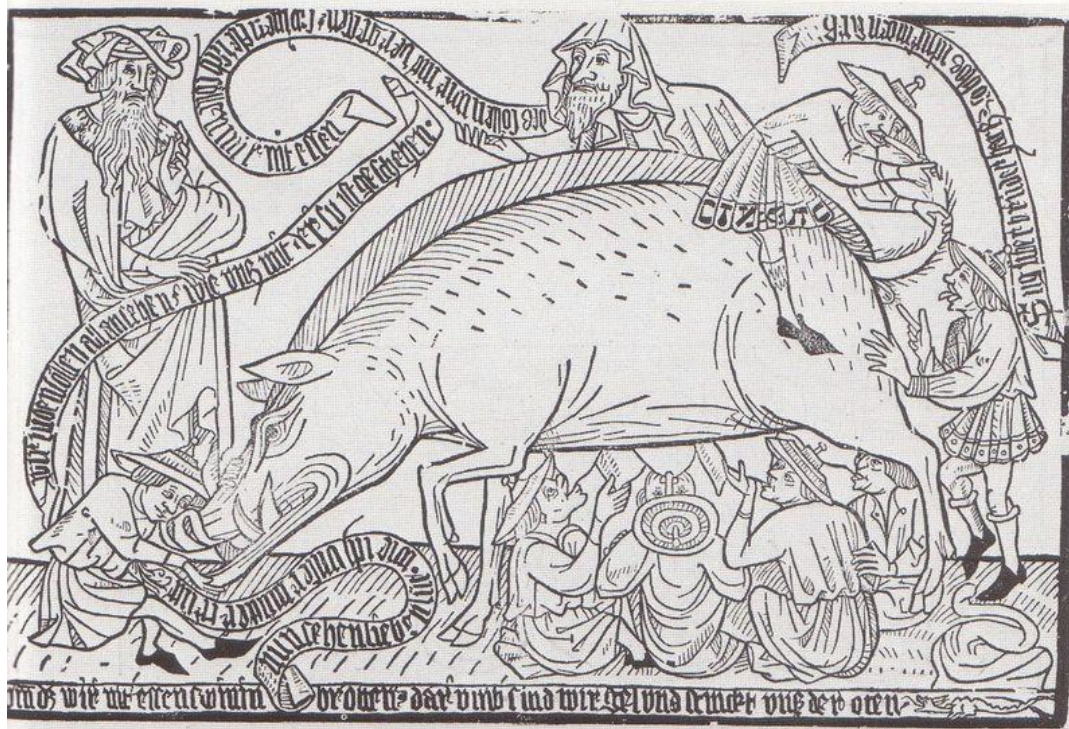


Abbildung 32: Judensau, Darstellung aus einem Blockbuch des 15. Jahrhunderts
 Entnommen aus: Virtuelles Kupferstichkabinett
 Quelle: <http://www.virtuelles-kupferstichkabinett.de/de/detail-view>, 06.06.2016.

Die Ausführungen zeigen in aller Deutlichkeit einen ausgeprägten Antijudaismus in der mittelalterlichen Gesellschaft, der zuweilen auch in Judenverfolgungen sowie Pogromen gipfelte. Luther und seine Ansichten gilt es folglich in diesen seit Jahrhunderten bestehenden Kontext einzubetten. Das wiederum heißt nichts anderes als die Aussagen, sowohl die vermeintlich judenfreundlichen wie auch die judenfeindlichen, vor genau diesem Hintergrund zu eruieren.

Inwiefern handelte es sich bei den Juden um eine tatsächliche Bedrohung? Die jüdische Religionsgemeinschaft lebte, von den Obrigkeiten geduldet, als absolute Minderheit zwischen den Christen. Demnach spricht die Minderheitsposition rein logisch für keine von ihnen ausgehende Bedrohung. Im Gegensatz zu den Türken handelte es sich bei den Juden ebenfalls nicht um kriegerrische Aggressoren, die es zu fürchten galt. Eine auf Privilegien und Schutzbriefen basierende Duldung wiederum, spricht gerade nicht für eine Feind-

schaft, sondern einer, wenngleich asymmetrischen, Koexistenz. Vielfach hatten die Judenverfolgungen rein wirtschaftliche Motive. In diesen Fällen fungierten die religiösen Überzeugungen mehr oder minder in einer Art Alibifunktion. In diesem Sinne lag auch keine Bedrohung, sondern wirtschaftlicher Egoismus zugrunde. Rekurrierend auf Augustin galt es die Juden, als erinnerndes Mahnmal, zwischen den Christen zu dulden. Wiederum eine Position, die nicht für eine Bedrohung spricht. Es bleiben noch zwei Gründe offen: Missionarische Absichten, die das Christentum gefährden könnten sowie die ausgeprägten Stereotype. Auf letztere nimmt die Untersuchung an anderer Stelle Bezug, da Luther die Stereotype, die er einst als „Unfug“ ablehnte, später selbst aufgreifen sollte.

Zu Beginn, genauer gesagt bis zu der Zerstörung des zweiten Tempels im Jahre 70, missionierten die Juden, im Übrigen mit beachtlichem Erfolg, im Mittelmeerraum. Mit ihrer, durch die Römer veranlassten, Zerstreuung war eine jüdische Mission nicht mehr möglich (vgl. Lapidé 1995: 17f). Im Gegensatz zu Christentum und Islam stellte das Judentum eben keine missionarische Religion dar. Grundsätzlich besteht die Möglichkeit eines Übertritts, allerdings, so Ortog, stelle dies ein kompliziertes Unterfangen dar. Zum Judentum übergetretene bezeichneten die Juden in der Antike als Proselyten, was mit Fremdlingen oder Ankömmlingen zu übersetzen ist (vgl. Ortog 2003: 12). Auch bei Broder heißt es, das Judentum sei keine missionarische Bewegung. Es werden keine Mitglieder geworben. Bewerber werden erst einmal zurückgewiesen und müssten dann, sofern diese ihre Absicht beibehielten, eine aufwendige Prozedur durchstehen (vgl. Broder 1995: 23f). So vertrat beispielsweise Rabbi Salomon Isaak (1040-1105), einer der größten jüdischen Gelehrten, eine kritische Position hinsichtlich der Konvertiten. Insofern diese nicht die genauen religiösen Vorschriften befolgten, ginge von ihnen die Gefahr aus, gebürtige Juden zu verunsichern. Darüber hinaus könnten Konvertiten ihren alten Glaubensvorschriften weiterhin anhängen und jene an Juden weitergeben. Rabbi Salomon Luria (1510-1573) riet dazu, sämtliche Übertrittswillige abzulehnen, da dies, und hier der durchweg politische Tenor der Argumentation, die jüdische Gemeinde in Gefahr bringe, heißt es bei Seidel. Zwar gab es im Mittelalter Übertritte, Seidel weiter, allerdings kamen diese nicht häufig vor und hatten keinerlei missionarischen Hintergrund. Die Kirche selbst bestrafte derartige Vorgänge hart (vgl. Seidel 1995: 67ff, 79). Einen interessanten Aspekt geben Herweg und Herweg, die das Judentum als keine verschlossene Religion charakterisieren. Demnach existierte bereits sehr früh die Auffassung, die Gerechten in anderen Völkern könnten auch ohne Konversion zum Judentum einen Anteil an der kommenden Welt, also dem Heil, erwerben. Somit entfiel in der Konsequenz der Anspruch mittels Bekehrung die Seelen zu erretten (vgl. Herweg / Herweg 1995: 52).

Missionierungen gingen von der jüdischen Religion also auch keine aus. Somit musste schlichtweg das Andersartige und Fremde am Judentum, was dem „Corpus Christianum“

entgegenstand, Grund der Bedrohung sein. Dies trifft sicherlich in einem gewissen Maße zu. Obrigkeiten, welche Schutzbriefe und Privilegien erließen, standen den Juden allerdings, zumindest im Regelfall, nicht als Feinde gegenüber. Mit dem finanziellen Niedergang der Juden verloren diese sicherlich auch das Interesse. Rein praktischer Natur gab es also keinerlei Gründe, in dem Judentum eine Bedrohung zu sehen. Die Überschrift spricht daher auch von einer „imaginierten Bedrohung“. Diesbezüglich geben Herweg und Herweg, insbesondere vor dem Hintergrund der bisherigen Erörterungen, eine überzeugende Antwort:

„Das Judentum wurde, je weiter man es unterdrückte und aus dem öffentlichen Leben drängte, in der Imagination zu einem immer mächtigeren und gefährlicheren inneren Feind, den es mit allen Mitteln zu bekämpfen galt“ (Herweg / Herweg: 1995: 55).

Auch Kaufmann verweist in diesem Sinne auf das bedrohlich Nahe sowie eine geheimnisvoll-unsichtbare Bedrohung bezüglich der Juden (vgl. Kaufmann 2013b: 2), die rational keinerlei Sinn ergab, in der Kombination von dogmatischen Gedankengut auf der einen Seite sowie einfachen Gemütern auf der anderen Seite, allerdings eine tödliche Wirkkraft zu erzielen vermochte.

Diese Stelle eignet sich auch als Übergang zu der Person Martin Luthers. Ein Blick auf die äußerst seltenen jüdischen Kontakte des Professors untermauert die Aussagen nochmals. Ein wichtiges Ereignis aus dem Leben des Reformators stellte die Freundschaft zu dem ehemaligen Göppinger Rabbiner Jakob Gipher dar, der 1519 zum Christentum konvertierte und fortan den Taufnamen Bernhard trug. Im März 1523 nahm Luther als Gast an der Taufe von Bernhards Sohn teil. Er beschrieb die Taufe als ein äußerst fröhliches Ereignis. Kaufmanns Nachforschung lassen vermuten, dass der Wittenberger Theologe maßgeblich an der Bekehrung Bernhards beteiligt war. Luther sah in ihm einen Modellfall für eine erfolgreiche Judenbekehrung, die nicht nur auf Taufe, sondern auf geistliche Wiedergeburt abzielte (vgl. Kaufmann 2013a: 37ff). Die Begegnung mit zwei jüdischen Rabbinern in den 1520er Jahren markiert ein weiteres Schlüsselereignis. Diese suchten ihn auf, um ein Gelehrtengespräch zu führen. Allerdings vernahm die Unterredung aus Luthers Perspektive einen deutlich unerfreulichen Verlauf, da die Rabbiner, unter Bezugnahme auf den *Talmud*²³³, es verweigerten, bei dem Wortlaut des Bibeltextes zu bleiben. Kaufmann verweist darauf, dass Luther dieses Ereignis sehr prägte, da er noch oftmals darauf zu sprechen kommen sollte. Ähnlich unerfreulich verlief der Briefwechsel 1537 mit dem Rabbiner Josel von Rosheim (1478-1554), dem Fürsprecher der Judengemeinde im Reich. Er kontaktierte Luther in der Hoffnung, eine Mäßigung des Kursächsischen Judenedikts zu erreichen. Der

²³³ Hierbei handelt es sich um eines der bekanntesten jüdischen Werke. Dieses enthält selbst keine biblischen Texte, sondern stellt die praktische Auslegung der Regeln für den Alltag dar.

Adressat verweigerte jedoch jedwede Hilfe und bezog sich explizit auf die jüdische Zurückweisung des Evangeliums (vgl. Kaufmann 2014a: 41). Kaufmann fand weiterhin heraus, dass Luther in den 1530er Jahren, unmittelbar selbst oder durch zugetragene Nachrichten, negative Erfahrungen mit Juden machte (vgl. Kaufmann 2014a: 43). Der Kirchenhistoriker resümiert, dass Luther gelegentlich direkten oder indirekten Kontakt mit Juden hatte. Dabei misstraute er ihnen stets und warnte sein Umfeld, was auf eine ausgeprägte Skepsis schließen lässt. Er litt ferner unter ständiger Angst vor jüdischen Angriffen auf sein Leben, so Kaufmann weiter (vgl. Kaufmann 2014a: 45ff). Ein weiterer interessanter Fakt besteht darin, dass keine Juden in den Ortschaften wohnten, in denen der Reformator längere Zeit verweilte. In Mannsfeld, wo Luther aufwuchs, gab es seit 1434 keine Juden mehr. In seinem Schulort, Magdeburg, erfolgte die Judenvertreibung 1493. Zwischen 1453/4 und dem 18. Jahrhundert finden sich keine Spuren jüdischen Lebens in Erfurt, dem Studienort Luthers. Auch seine Hauptwirkungsstätte, Wittenberg, war im Spätmittelalter und der Reformationszeit „judenfrei“ (vgl. Kaufmann 2013b: 8). Die einzige Ausnahme stellte Eisenach dar. Den Juden gestand die Obrigkeit das Recht zum Handel, aber nicht zur Siedlung zu (vgl. Kaufmann 2013a: 156f, 2014a: 32). Daraus wird ersichtlich, dass Luther kaum Kontakte zu Juden unterhielt.

4.3.3.4 Frühe Äußerungen

Ein gewichtiger Teil der Arbeiten, die sich mit Luther und den Juden auseinandersetzen, beginnen mit der Aufarbeitung der ersten großen „Judenschrift“ *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei*. Es folgt die Darstellung des vermeintlich judenfreundlichen Reformators, welche mit dem späteren Antijudaisten zu vergleichen ist. Etwas plump formuliert, ließe sich hier der Gegensatz „guter Luther“ / „böser Luther“ oder etwa Judenfreund und Judenfeind aufmachen. Bei einer Betrachtung der beiden Zeiträume erscheint eine derartige Folgerung durchaus sinnig. Allerdings gab es auch schon vor der ersten „Judenschrift“ Äußerungen, die es zu berücksichtigen gilt. Die Tragbarkeit des zuvor skizzierten Bildes bedarf daher einer kritischen Überprüfung.

In einem 1514 verfassten Brief an Spalatin heißt es:

„Das jedenfalls schließe ich, da es von allen Propheten geweissagt ist, daß die Juden Gott und ihren König Christus schmähen und lästern werden [...]. Und wenn sie versuchen würden die Juden von ihrer Gotteslästerung zu reinigen (scil. Durch Bücherverbot), würden sie nur dies bewirken, daß die Schrift und Gott als Lügner erschienen [...]. Wenn jene (Lästerungen) von ihnen genommen würden, so würden sie (die Juden) schlimmere begen. Sie sind nämlich durch den Zorn Gottes so sehr in verworfenem

Sinn dahingegeben, daß sie nach dem Prediger Salomo (1, 15) unverbesserlich sind“ (WA Br 1, 23f).²³⁴

Die Äußerung geht auf die Auseinandersetzung zwischen Johannes Reuchlin (1455-1522) und Johannes Pfefferkorn (1469-1522/23) zurück. Pfefferkorn, ein zum Christentum konvertierter Jude, sprach sich für die Verbrennung des *Talmuds* aus. Reuchlin, der erste bedeutende christliche Hebraist, argumentierte dagegen.²³⁵ Luther sollte im Auftrag von Spalatin eine Stellungnahme abgeben, ob die Ketzervorwürfe gegen Reuchlin haltbar seien. Er wies die Vorwürfe der Häresie zurück und nahm klar für Reuchlin Stellung (vgl. Kaufmann 2014a: 49). Bezogen auf die Juden griff er den von allen Propheten vorausgesagten Vorwurf der Gotteslästerei auf, an dem ein Bücherverbot nichts ändere. Darüber hinaus stünden die Juden, heißt es weiter, unter dem Zorn Gottes und seien unverbesserlich. Wohlgemerkt unterstützte Luther einen christlichen Hebraisten und dessen Arbeit, nicht etwa die Juden. In diesem Kontext ergibt die im selben Atemzug geäußerte Anklage gegen letztere auch Sinn. Brakelmann interpretiert das Gutachten, modern ausgedrückt, als Aufruf für die Freiheit von Forschung und Lehre (vgl. Brakelmann 2012: 179).²³⁶

In demselben Zeitraum fiel auch die sogenannte erste Psalmenvorlesung (1513-1515) über die Psalmen des *Alten Testaments*. Bering kommt zu dem Ergebnis, dass es von den 100 Psalmen, von denen Glossen²³⁷ und Scholien²³⁸ überliefert sind, lediglich zwei gäbe, die frei von judenfeindlichen Äußerungen seien (vgl. Bering 2014: 48). Die Interpretation Luthers muss daher als streng antijudaistisch eingestuft werden. Neben der „Urhandlung“, der Kreuzigung Christi, rekurrierte er auf die fleischliche und christusferne Interpretation der *Bibel*. In diesem Sinne existiere zwar keine handgreifliche Kreuzigung, aber dennoch eine willentliche im Herzen und auf der Zunge. Es folgten verschiedene auf die Juden bezogene Beschimpfungen als „Blutacker“, „Königreich des Blutes“ oder „Synagoge Satans“. Relevante Stichworte aus der Vorlesung sind „hochmütig“, „gottlos“, „Feinde“, „Hasser“, „Rat der Gottlosen“, „Sitz der Pest“, „Straßenkot“ (vgl. Bering 2014: 49f). Bering zeigt anhand des 10. Psalms

„Weil der Gottlose (impius) Übermut treibt, müssen die Elenden leiden; (V 2) [...] Er sitzt und lauert in den Höfen, er mordet die Unschuldigen heimlich, seine Augen spähen nach den Armen“ (V 3) (zitiert nach Bering 2014: 51),

²³⁴ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Bienert 1982: 28ff.

²³⁵ Die Gutachten der Universitäten von Köln, Mainz, Erfurt und Heidelberg sowie einige Gutachten von Experten unterstützten die Position von Pfefferkorn, wenngleich in abgemilderter Form. Lediglich Reuchlins Gutachten *Ratschlag, ob man den Juden alle ire bücher nemmen, abthun und verbrennen soll* widersprach den Ausführungen (vgl. Schwab 2002: 58f).

²³⁶ Wie am Beispiel des *Korans* sichtbar, war Luther selbst, auch jenseits der Polemik, an der Lektüre über andere Konfessionen interessiert.

²³⁷ Glossen sind knappe Bemerkungen am Rand.

²³⁸ Bei Scholien handelt es sich um ausgedehnte Erläuterungen für komplizierte Textpassagen.

dass Luther abseits der gängigen Auslegung eine antijudaisische Variante ersann. Traditionell handelte es sich bei dem Gottlosen um den „Antichristen“. Luther dagegen interpretierte, wohl als der Erste, den Gottlosen als das jüdische Volk. In der alten Tradition heißt es über den „Antichristen“ weiter:

„Sein Mund ist voll des Fluchens, voll Lug und Trug; seine Zunge richtet Mühsal und Unheil an (V 7)“ (zitiert nach Bering 2014: 51).

Bei der Auslegung des Reformators erfolgte ein scharfer Angriff auf die Judenheit, der stark an die Spätschriften erinnert:

„nämlich: [sichtbar] oben auf der Zunge da ist Honig, unter der Zunge ist Gift, und so lehren sie das Böse und ihre pestbringenden Lehren, verborgen unter dem Scheine der Frömmigkeit und Wahrheit“ (WA 55 II, 111).²³⁹

Von einem judenfreundlichen Luther kann angesichts solcher Äußerungen keine Rede mehr sein. Hinter dem Scheine von Frömmigkeit und Wahrheit verberge sich nämlich, so Luther, eine gotteslästerliche Lehre. Auch versäumte er nicht, die jüdische Lehre als pestbringend herauszustellen. Zwar handelt es sich dabei um keinen der angesprochenen Stereotype, dennoch sollte vor dem Hintergrund der Pestpogrome, die zu einer radikalen Judenverfolgung führten, die Brisanz einer solchen Behauptung klar sein. Die stark christozentrische Auslegung der *Bibel* kommt in dem Passus deutliche zum Vorschein. Daher verwundert es auch wenig, dass in der Psalmenvorlesung eine Gleichsetzung der Juden mit Ketzern stattfand, die sich der unabdingbaren Wahrheit widersetzen:

„Die Ketzler sind wie die Juden unverbesserlich. Sofern sie die unabdingbare Wahrheit hören, der sie nicht widerstehen können, verschließen sie ihre Ohren [...]“ (WA 3, 321).

Kirn fasst, durch den fortwährenden Vorwurf der Kreuzigung und Dämonisierung begründet, die Position Luthers in der Distanzierung von den ungläubigen Juden zusammen. Deren Position beschränke sich in Anlehnung an Augustinus auf eine Zeugenfunktion für Gottes Strafgerechtigkeit. Der Wittenberger übernahm dabei zahlreiche klassische antijüdische Stereotype, Kirn weiter, die er seinen Auslegungen anpasste. An manchen Stellen erfolgte zudem eine Radikalisierung der judenfeindlichen mittelalterlichen Traditionen (vgl. Kirn 2017: 253).

Die 1515 bis 1516 gehaltene Römerbriefvorlesung stand unter der heranreifenden Erkenntnis der Gnade Gottes. Am Ende der Römerbriefvorlesung war Luther theologisch der Reformator, so heißt es bei Bienert, der im kommenden Jahr mit den 95 Thesen auch theologisch argumentierend an die Öffentlichkeit konnte (vgl. Bienert 1982a: 32). Er vertrat nun

²³⁹ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Bering 2014: 51.

zuweilen eine gemäßigtere, judenfreundlichere Position, welche die Fehlerhaftigkeit von Juden und Christen mehrfach nebeneinanderstellte (vgl. Bering 2014: 77f). Besonders bemerkenswert war der, den bisherigen Äußerungen widersprechende, Aufruf nicht gegeneinander zu kämpfen, sondern gemeinsam Gott zu preisen:

„In dem allen löst der Apostel den Streit der Juden und (Heiden-)Völker auf, damit sie nicht gegeneinander uneins werden, sondern sich gegenseitig annehmen, wie Christus sie angenommen hat. Denn er hat nicht nur die Juden, damit sie nicht überheben, sondern ebenso die Völker aus reiner Barmherzigkeit angenommen. Daher haben beide Grund zum Lobe Gottes, nicht aber zum Streit miteinander“ (WA 56, 140).²⁴⁰

An anderer Stelle verwies Luther darauf, dass nicht alle Juden verworfen seien (vgl. WA 56, 95). In einer weiteren Scholie zu Röm. 11, 22 erfolgte ein Vergleich mit den „verworfenen“ Christen:

„Hiergegen erheben sich viele in erstaunlicher Torheit mit Stolz und nennen die Juden bald Hunde, bald Verfluchte, bald wie es beliebt, obwohl sie selbst auch genau nicht wissen, wer und als was sie vor Gott sind. Vermessen versteigen sie sich zu blasphemischen Benennungen, wo sie doch schuldig wären mit jenen zu leiden und für sich Gleiches zu fürchten. Aber im Gegenteil, als über sich und jene ganz sicher, erklären sie ohne Grund sich selbst für die Gesegneten und jene für die Verfluchten“ (WA 56, 436).²⁴¹

Ausdrücklich kommt es zu einer Verurteilung von Verleumdung und judenfeindlicher Polemik seitens der falschen Christen. Dies ist insofern interessant, als dass Luther die Juden in der Psalmenvorlesung selbst in ganz ähnlicher Art und Weise diffamierte. Eine Selbstanklage stellt die Passage aber freilich nicht dar. Vielmehr stellte er heraus, dass die schlechten Christen nichts besseres als Juden seien, welche sie verfluchten. Eine grundlegende Negation der Polemik fand jedoch nicht statt.

Die zweite Psalmenvorlesung folgte in dem Zeitraum zwischen 1519 und 1521. Der Reformator fiel dabei erneut in alte Denkmuster, wenngleich im Wesentlichen eine Abmilderung der radikalchristologischen Auslegung von 1513 stattfand, zurück (vgl. Bering 2014: 78). Auf der anderen Seite keimte, so Kaufmann, erstmals der ausführliche Gedanke an eine jüdische Bekehrung:

„Die gottlosen Namenschristen bereiten durch diese ihre Tyrannei dem christlichen Namen und Volk einen schweren Verlust. Auch sind sie Schuld und teilhaftig an der jüdischen Ungläubigkeit. Durch solch ein Beispiel von Grausamkeit treiben sie diese gleichsam vom Christentum weg, obwohl sie diese doch mit aller Milde, Geduld, Bitte und Fürsorge anlocken müssten“ (WA 5, 427).²⁴²

²⁴⁰ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Bienert 1982: 35.

²⁴¹ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Bienert 1982: 35.

²⁴² Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Bienert 1982: 44.

Nunmehr waren es die Katholiken, welche für die jüdische Ungläubigkeit zur Rechenschaft zu ziehen seien. Luther begründete dies mit der Grausamkeit, die dem jüdischen Volk von christlicher Seite her entgegengebracht wurde. Kaufmann liefert eine griffige Erklärung für den Wandel seiner Argumentation. Die Auseinandersetzung mit der Papstkirche eskalierte. Im Zuge dessen vermehrten sich die positiven Äußerungen über die Juden. Der Reformator beurteile sie sogar besser als die römische Kirche. So stelle die Aufforderung, den Umgang mit den Juden zu überdenken, primär eine Kritik an der Kirche dar. Es handele sich nicht, Kaufmann weiter, um einen Wandel von Luthers Ansichten. Die tiefere theologische Differenz blieb bestehen. Lediglich die Aussichten auf eine Bekehrung galt es zu verbessern (vgl. Kaufmann 2014a: 53ff). So untermauerte er erneut eindrucksvoll seine radikalen Ansichten über das Judentum:

„Sie sind allem Volk auf der ganzen Welt gegeben, um darauf zu treten, gerade wie der Unrat auf der Gasse, der hinausgeworfen wird, weil er für keinen einen Nutzen hat, außer Füße zu beschmutzen [...] so wie alles Wertvolle von Staub und Unrat getrennt ist, so auch von den Verworfenen, darum ist nichts unter ihnen übrig, was noch jemanden von Nutzen ist“ (WA 5, 534f).²⁴³

Eine Beschreibung des aussagekräftigen Zitats erscheint nicht weiter nötig, da die harte Polemik für sich allein zu sprechen vermag. Luther machte an dieser Stelle überaus deutlich, was er von den Juden hielt. Osten-Sacken verweist ebenfalls auf ein gegen die Juden gerichtetes Traktat, welches die volle Härte von 1513 aufweist. Darin griff der Reformator die einstigen Vorwürfe der „Verstocktheit“²⁴⁴, „Ungläubigkeit“, „Gotteslästerei“, etc. erneut auf (vgl. Osten-Sacken 2002: 88f). In gewisser Weise stellen die ambivalenten Aussagen nicht einmal Widersprüche dar. Keine der Aussprüche richtete sich an die Juden. Insofern gingen bei dem Exegeten Judenfeindschaft, Kritik an der römischen Kirche und die keimende Idee der Missionierung Hand in Hand, woraus ein breites Spektrum an divergierenden Aussagen resultierte. Dabei bestimmte der intendierte Zweck der jeweiligen Äußerung immer deren Grad an Polemik sowie die Konnotation.

Vor dem Hintergrund der andauernden Auseinandersetzung von Pfefferkorn und Reuchlin geriet auch Luther in die Schusslinie. Von Eck als „Judenvater Luther“ titulierte, konstruierte die katholische Propaganda die gefährliche These, dass ohne die Juden keine Reformation möglich wäre. Erasmus bedauerte gegenüber Reuchlin die lutherische Tragödie und versicherte seine Angelegenheit von der Luthers zu trennen (vgl. Kirn 1989: 174). Auch derartige Unterstellungen könnten eine gewisse Judenfeindlichkeit bei Luther begünstigt haben.²⁴⁵

²⁴³ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Nirenberg 2015: 261.

²⁴⁴ Eine „Verstocktheit“ attestierte der Reformator auch schon Karlstadt und dem Papst. Somit handelt es sich um keinerlei exklusiven Vorwurf gegenüber den Juden.

²⁴⁵ So heißt es auch bei Kaufmann, dass die Mehrheit der urteilsfähigen Zeitgenossen der 1520er Jahre den Professor in direkter Nähe des „Judenfreundes“ Reuchlin gesehen habe dürften (vgl. Kaufmann 2016f: 13).

Die 1519 erschiene Schrift *Ein Sermon von dem Wucher* bezog sich auf ökonomische Gegebenheiten und weniger auf das Judentum. Dennoch bestand ein Zusammenhang zwischen Wucher und Judentum (siehe gängige Stereotype). Ausschlaggebend für die Entstehung der Abhandlung waren die Missernten und die daraus resultierende Armut der Bauern, die sich vielfach verschulden mussten. Auch die Position des Theologen Johannes Eck, der sich dafür aussprach das Zinsverbot aufzuheben, dürfte eine Rolle bei der Entstehung der Schrift gespielt haben (vgl. Reimers 2009: 5). In *Ein Sermon von dem Wucher* finden sich drei Diffamierungen der Juden. Zu Beginn des Textes widmete sich Luther verschiedenen Formen des Gebens und Leihens.

„Dieser dritte, letzte Grad ist der Geringste, sogar so gering, daß er im Alten Testament geboten ist, dem einfachen, unvollkommenen Volk der Juden [...]“ (WA 6, 3).

Kurz darauf kam er zu dem eigentlichen Anliegen, nämlich der Thematisierung von Zinsen und Wucher. In diesem Kontext erfolgte ein zweifacher Bezug auf die Juden:

„Das sind jüdische Stücklein und Tücklein. Es ist ein unchristliches Verhalten [...] Und wenn einer es anders tut, so tut er's nicht der Kirche oder dem geistlichen Gut, sondern seinem jüdischen wuchersüchtigen Geiz zum Vorteil, er sei gelehrt oder ungelehrt, geistlich oder weltlich“ (WA 6, 5f).

Andreas Pawlas vertritt die Auffassung, dass derartige Diffamierungen den zeitlichen Umständen zu Schulden seien (vgl. Pawlas 2013: 23). Angesichts der Schärfe der späteren Polemik, so eine mögliche Erklärung, handelte es sich hierbei um vergleichsweise harmlose Aussagen. Der Fokus der Schrift lag eindeutig nicht auf antijüdischen Äußerungen. Vielmehr ging es darum, das christliche Volk, im Sinne der *Heiligen Schrift*, zu einem rechten Handeln im Umgang mit Geld anzuleiten. Damit lag der Abhandlung primär eine erzieherische und keine hetzerische Funktion zu Grunde. Dennoch wählte der Wittenberger, um die moralische Schlechtigkeit solcher Handlungen herauszuarbeiten, dezidiert judenfeindliche Motive. In dem *Großen Sermon von dem Wucher* (1520) sowie dem Traktat *Von Kaufhandel und Wucher* (1524) fehlen dagegen jedwede antijudaistischen Aussagen (vgl. Kaufmann 2014a: 56). Luther verzichtete demnach bewusst auf derartige Stereotype, was wiederum ein Indiz für die erstarkende Idee einer Judenmission sein könnte.

Die Qualität und Quantität an Polemik mögen zwar im Vergleich zu 1513 tatsächlich abgenommen haben, dennoch behielt Luther seine einstige Überzeugung bei. Von einer Judenfreundschaft kann also auch jetzt keine Rede sein. Die gesamten Äußerungen sind an Christen gerichtet. Von dem Wunsch nach einem christlich-jüdischen Dialog darf in diesem Zusammenhang nicht ausgegangen werden. Im selben Jahr wiederum bezog er in der Schrift *Rationis Latomianae confutatio* Stellung zu dem Vorhaben des Theologen Latomus (1474-1544), der erneut dazu aufrief, Lutherschriften zu verbrennen (vgl. Bienert 1982b:

62). Selbstverständlich forderte der Wittenberger gleichsam, wie die Verbrennung des *Kanonischen Rechts* demonstrierte, Bücherverbrennungen. Allerdings bedürfe dies vorab einer genauen Prüfung. Darauf rekurrierend fand auch eine Stellungnahme gegen die Verbrennung jüdischer Schriften statt (vgl. WA 8, 52).

In dem 1520 begonnen und 1521 vollendeten *Magnificat verdeutscht und ausgelegt* gelangte Luther zu der Überzeugung, dass es bis zum Ende der Geschichte Judenbekehrungen zum Christentum geben werde (vgl. Kaufmann 2014a: 59). Aus diesem Grund forderte der Augustiner einen milden Umgang:

„Darum sollen wir die Juden nicht so unfreundlich behandeln, denn es sind noch zukünftige Christen unter ihnen und werden noch täglich. [...] Wenn wir christlich leben und sie mit Güte zu Christus brächten, wäre wohl das rechte Maß. Wer wollte Christ werden, so er sieht Christen so unchristlich mit Menschen umgehen. [...] Man sage ihnen die Wahrheit. Wollen sie nicht, laß sie fahren“ (WA 7, 600).

Über die Auslegung der Schrift offenbarte Luther dem Leser die Erkenntnis, jüdische Bekehrungen werde es immer geben. Dafür wiederum bedürfe es eines freundlichen Umgangs mit dem Volke Israels. Erneut gab es die Vermahnung an die Christenheit. Einerseits bezog sich diese Aussage, negativ konnotiert, auf die katholische Kirche. Andererseits liegt eine positiv konnotierte Interpretation für die langsam wachsende Anhängerschaft des Professors ebenso nahe. Eine Betrachtung der Äußerung erscheint vor dem Hintergrund der Entdeckung des Evangeliums als sinnvoll. Darauf schließt auch die Aussage, all diejenigen, welche die Wahrheit nicht erkennen wollen, ohne die Anwendung von Repressalien ziehen zu lassen. Damit geht eine klare Absage an Gewalt und Sanktionen einher. Gemäß der Lehre der zwei Regimente dürfe eine Missionierung nur mit dem Wort, also dem geistlichen Schwerte, stattfinden. Eine konsequente Trennung zwischen beiden Sphären lag in diesem Stadium seines Schaffens also noch vor.

Wie gilt es nun die frühen Äußerungen zu beurteilen? Kaufmann merkt an, dass der Reformator keine der lebensgefährlichen Anklagen von Hostienschändung, Ritualmord und Brunnenvergiftung anführte. Ferner heißt es bei Kaufmann, dass die Schriften ab 1520 nicht mehr in der Tradition der Ab- und Ausgrenzung von Juden stünden. Die Begründung dafür sieht der Kirchenhistoriker in Luthers Ansinnen, die Juden, vor dem apokalyptischen Hintergrund, mit dem Wort der ihnen zuerst geltenden Verheißung bekannt zu machen:

„Denn Gott handelt für Luther durch das Wort. Wenn Gott seinen Zorn, der auf den Juden als seinen Feinden liegt, abwenden will, wird er sich dabei des Wortes bedienen. Jetzt, am Ende der Zeiten, da der Antichrist in Rom offenbart wurde, ist Luther, Gottes Prophet, der Ausleger seines Wortes, in diesen Vorgang involviert“ (Kaufmann 2014a: 61).

Die Ansicht, Luther begreife sich selbst als eine Art Prophet, kam bereits zum Ausdruck und ist demnach plausibel. Auch die These der Bekehrung der Juden am Ende der Zeiten

ergibt im theologischen Kontext Sinn. Mit der Offenbarung von „Antichrist“ und Evangelium, so die Interpretation Kaufmanns, stehe auch die Missionierung bevor.

Bering vertritt keine ganz so optimistische Auffassung. Er beschreibt ein ambivalentes Verhältnis. Einerseits verweist er, analog zu Kaufmann, auf die positiven Äußerungen bezüglich der Rettung der Juden und die daraus resultierende Konsequenz, mit ihnen milde umzugehen. Andererseits erfahre das jüdische Volk, aufgrund der falschen Auslegung der *Bibel* sowie der Abweisung Christus, Zurückweisung. Bering kommt daher zu dem Resultat, positive und negative Äußerungen hielten sich bis 1523 im Gleichgewicht (vgl. Bering 2014: 81).

In gewisser Weise besteht zwischen beiden Aussagen kein Widerspruch. Von den harten Äußerungen der ersten Psalmenvorlesung ließ Luther weitestgehend ab, wenngleich er mehrfach in alte Denkmuster – was die Metapher „Unrat auf der Gasse“ bezeugt – zurückfiel. Dabei kam der Entdeckung des Evangeliums sowie der im Anschluss stattfindenden Reformation ein wesentliches Gewicht zu. War Luther zuvor noch auf katholischer Linie, beschritt er nun eigene Wege, was wiederum, komplett theologisch begründet, einen anderen Umgang mit den Juden nach sich zog. Keinesfalls stand er dem jüdischen Glauben positiv gesinnt gegenüber. Negative Aussagen wie z.B. in *Ein Sermon von dem Wucher* oder der Vergleich mit „Unrat“ belegen dies deutlich. Mit der keimenden Möglichkeit einer Bekehrung änderte sich allerdings auch der Tonfall. Anfangs sind nur abwertende Äußerungen überliefert. Nunmehr kommen zunehmend dem Judentum wohlgesonnene Kommentare hinzu. So finden sich in den beiden anderen Schriften über Wucher, wahrscheinlich mit strategischem Kalkül bedacht, keine antijudaistischen Stereotype. Mehrfach erklang ein freundlicher Ton, immer mit einer Kritik an dem Katholizismus verknüpft, gegenüber den Juden. Den Hauptfeind des wahren Glaubens stellte somit nicht das Judentum, sondern die Papstkirche dar.²⁴⁶ Die Argumentation war noch immer streng christozentrisch, dennoch wuchs zunehmend der Missionsgedanke heran. Damit war Luther aber längst kein Judenfreund, sondern ein religionspolitischer Stratege, was in der ersten „Judenschrift“ seine ganze Wirkung entfalten sollte.

²⁴⁶ Eine gewisse Plausibilität gewinnt das Argument dahingehend, als dass die Juden keinerlei Macht im Reich hatten. Die katholische Kirche war dagegen eine der mächtigsten Institutionen, die Luther als Ketzer denunzierte und eine Auslieferung forderte. Im Übrigen gab es eine ähnliche Logik auch bei der Auseinandersetzung mit den Türken. Der Reformator lobte bestimmte Eigenschaften der sonst ketzerischen Türken, welche die katholische Kirche seiner Meinung nach nicht besaß. Dieser Vergleich, der auch zwischen Juden und Papstkirche stattfand, zeigt, dass es sich bei dem „Antichristen“ eindeutig um das größere Übel handelte.

4.3.3.5 Das Werben um die Juden

Die erste zentrale „Judenschrift“ *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* entstand 1523. Es handelte sich gleichsam um die erste thematisch einschlägige reformatorische Schrift, die das Verhältnis zum Judentum und der zeitgenössischen Judenheit aufgriff (vgl. Kaufmann 2013a: 18). Als Auslöser gilt die Behauptung, Luther verleugne die Jungfrauschaft Marias und damit auch die Gottessohnschaft Jesu⁴⁷. Stattdessen, so die Beschuldigung, behaupte er, Christus sei allein Same Abrahams (vgl. Osten-Sacken 2002: 90). Ferner verwies Luther selbst auf das Gerücht, er verbreite, dass Maria mehrere Kinder gehabt hätte (vgl. WA 11, 314).²⁴⁷ Diese Vorwürfe hielt er freilich für belanglos.

„Weil ich aber umb anderer willen mus dieser lügen antworten, hab ich gedacht, daneben ach etwas nuzliches zu schreiben, auff das ich nicht den lesern mit solchen faulen losen zotten die zeit vergeblich raube. Darumb will ich aus der Schrift erzelen die ursach, die mich bewegen, zu gleuben, das Christus ein Jude sei von einer jungfrauen geporn, ob ich villeicht auch der Juden ettliche mocht zum Christen glauben reizen“ (WA 11, 314).

Aufgrund der Bedenken am kursächsischen Hof, wie es bei Bering heißt, beschloss der Reformator eine Stellungnahme gegen die Anschuldigungen (vgl. Bering 2014: 84). Somit stellte der eigentliche Beweggrund ein politisches Motiv dar. Mit der angeblichen Nähe zu Juden versuchte die katholische Propaganda ihn zu diskreditieren und für die politische Führung unhaltbar zu machen. In diesem Falle fungierte das Judentum als sinnbildliches Schreckgespenst. Das wiederum führte zu einer Abhandlung apologetischen Charakters. Um anderer Willen müsse er nämlich diese Lügen, die für alle Unterstützer eine Gefahr darstellten, entkräften. Die Besonderheit der Antwort lag nun darin, dass keine Verteufelung und öffentliche Distanzierung, wie es eigentlich zu erwarten wäre, stattfand, sondern eine Annäherung. Die ursprüngliche Intention der Abhandlung bestand in einer Verteidigung gegen die katholischen Anschuldigungen. Diese verquickte Luther mit einer missionarischen Absicht, um einen Mehrwert zu generieren. Mit anderen Worten handelte es sich um eine Missionsschrift.²⁴⁸ Sollte das Vorhaben gelingen, dann würde dies aller Welt die Macht des Evangeliums und dementsprechend die Niederlage der Kurie beweisen. Insofern handelte

²⁴⁷ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Entstehungskontext der Schrift findet sich bei Kaufmann 2013a.

²⁴⁸ Kaufmann argumentiert, dass die Missionsschrift sich nicht an die Juden richte, sondern eine theologisch-didaktische Grundlegung der Judenmission darstelle (vgl. Kaufmann 2013a: 27). Eine solche Sichtweise erscheint durchaus plausibel, hatte doch Luther bisweilen nie wirklich mit den Juden korrespondiert. Nur stellt sich die Frage, warum er die Schrift nicht in Latein verfasste. Lohse zufolge war der Gebrauch von Latein für universitäre Abhandlungen wissenschaftlichen Charakters üblich (vgl. Lohse 1983: 110). Eine mögliche Antwort könnte die Konzeption als Verteidigung darstellen, welche an die breite Öffentlichkeit appellierte. Osten-Sacken wiederum betont, die Bedeutung der missionarischen Absicht in der Schrift komme bei vielen neueren Abhandlungen zu kurz. Er verweist auf den doppelten Charakter des Traktats (vgl. Osten-Sacken 2002: 91).

es sich bei der Missionierung auch immer um einen Angriff auf die katholische Kirche. Was bewiese die Unschuld und Überlegenheit der eigenen Ideen besser als die über Jahrhunderte ersehnte Bekehrung der Juden? Allerdings stellten die Juden mehr als nur einen Spielball in der konfessionellen Auseinandersetzung dar. Es ist davon auszugehen, dass ebenso ernsthafte missionarische Absichten zugrunde lagen.

Die wirkungsgeschichtliche Antizipation des Traktes war enorm. So gab es Übersetzungen in das Lateinische, Spanische und Hebräische. Lehmann verweist darauf, dass die Abhandlung bei den Juden auf große Resonanz stieß (vgl. Lehmann 2014: 17). Kaufmann kommt zu dem Ergebnis, dass in publizistischer Hinsicht kein Autor des 16. Jahrhunderts wirkungsvoller die Forderung einer Duldung der Juden vertrat als Luther dies in seiner ersten „Judenschrift“ tat. Innerhalb der langen Beziehungsgeschichte zwischen Christen und Juden, so Kaufmann weiter, stelle *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* eine tiefgehende Wende dar, welche die Zeitgenossen auch als solche empfanden (vgl. Kaufmann 2016a: 34ff). Da es sich lediglich um eine Vorbetrachtung für die später zu analysierenden antijudaistischen Schriften handelt, erfolgt freilich keine umfangreiche Auseinandersetzung. Von essentieller Bedeutung für das Forschungsvorhaben sind die missionarischen bzw. missions-didaktischen Gedanken. Kaufmann vertritt die These, die Motivation für eine judenfreundliche Schrift stamme nicht von Luther selbst, sondern gehe auf die Wittenberger Kollegen sowie Justus Jonas, der dem Konvertiten Bernhard nahestand und ein enger Vertrauter des Reformators war, zurück. Luther selbst war von der Richtigkeit dieses Weges nicht überzeugt, heißt es bei Kaufmann weiter (vgl. Kaufmann 2014a: 109f).²⁴⁹ Für Kaufmanns Auslegung spricht jedenfalls, dass Luther Zeit seines Lebens die gleiche theologische Auffassung, woran auch das Traktat nichts zu ändern vermochte, über das jüdische Volk vertrat. Demnach kam der von den Juden erwartete Messias bereits vor 1500 Jahren in der Form von Christus. Aufgrund der Ablehnung des Evangeliums fielen die Juden von dem Glauben ihrer Väter ab und lebten fortan verflucht und in Sünde (vgl. Osten-Sacken o.J. 3f). Erneut sei auf die radikal christologische Auslegung der *Bibel* verwiesen.

Zu Beginn der „Judenschrift“ klagte Luther die Vertreter der katholischen Kirche für den Umgang mit den Juden an:

„Denn sie haben den Juden gehandelt als weren es hunde und nicht menschen [...]“
(WA 11, 315).²⁵⁰

²⁴⁹ Konsequenterweise müsste sich die Behauptung auch auf die vorangegangenen positiven Äußerungen über die Juden, denen ein ähnlicher Tenor zugrunde lag, erstrecken.

²⁵⁰ Laut Luther bestehe der Unterschied zwischen Menschen und Tieren in der höheren Würde sowie der Unsterblichkeit der Seele des Menschen (vgl. Hägglund 1983: 70).

Unverkennbar handelte es sich um eine Schuldzuweisung sowie einen Angriff in Richtung der römischen Kirche. Angesichts der unmenschlichen Behandlung blieben die Bekehrungen, so lautet das Argument, aus. Er stellte klar, dass er es keinem Juden verdenken könne, dem Christentum fern geblieben zu sein. Er selbst hätte unter solchen Umständen ebenfalls Abstand gehalten.

„Und wenn ich ein Jude gewesen were und hette solche tolpell und knebel gesehen den Christen glauben regirn leren, so were ich ehe eine Sau worden denn ein Christen“ (WA 11, 314f).

Luther öffnete mit dem Bekenntnis lieber eine Sau geworden zu sein, denn ein römischer Christ, geschickt eine Kluft zwischen dem falschen römischen Christentum und der Neuentdeckung des Evangeliums. Er schlug sich, mit anderen Worten, argumentativ auf die Seite der Juden und verteilte den „Antichristen“ zu Rom. In diesem Sinne plädierte er für einen freundlichen Umgang mit den Juden sowie eine rechte Unterweisung aus der *Heiligen Schrift* (vgl. WA 11, 315). An späterer Stelle folgen praktische Ratschläge der Bekehrung. Die Gotthaftigkeit und Menschlichkeit Jesus Christus anzuerkennen falle am Anfang verständlicherweise schwer, resümierte der Reformator. Daher lasse sie

„zuvor milch saugen und auffs erst disen menschen Jehsum für den rechten Messiah erkennen. Darnach sollen sie wein trinken und auch lernen, wie er warhafftiger Gott sei. Denn sie sind zu tieff und zu lange verführt das man mus seuberlich mit ihn umbgehen [...]“ (WA 11, 336).

Stückweise sollen die Juden den christlichen Glauben annehmen, um nicht der Gefahr einer Überforderung ausgesetzt zu sein. Durchweg liegt der Schrift ein freundlicher Tonfall zugrunde, was allerdings nicht unbedingt auf einen Judenfreund Luther schließen lässt. Die Absichten sind klar definiert: Eine Verteidigung gegen die Anschuldigungen sowie missionarische Unterweisung und Abwertung der katholischen Kirche. Ein Judenfreund, so sollte man meinen, ließe von einer Bekehrung ab. Auch Kaufmann stützt diese Argumentation. Eine normative nachbiblische jüdische Tradition war für Luther illegitim. Nachbiblische jüdische Literatur interpretierte er durchweg negativ, so Kaufmanns Position, die den christologischen Standpunkt nochmals hervorhebt. Mit der Entdeckung des Evangeliums, heißt es weiter, sei das Judentum für ihn keine haltbare Lösung. Mehr als eine zeitliche Koexistenz gestand er dem jüdischen Volke nicht zu (vgl. Kaufmann 2014a: 71, 74). Wie viele andere Abhandlungen endete auch die erste „Judenschrift“ mit einem Ratschlag, der nochmals eine Zusammenfassung darstellt:

„Darumb were meyn bitt und rad, das man seuberlich mit yhn umbgieng und aus der schrift sie unterrichtet, so mochten yhr ettliche herbey komen. Aber nu wyr sie nur mit gewalt treiben und gehen mit lügen teydingen umb, geben yhn schuld, sie müssen Christen blutt haben, das sie nicht stincken, und weys nicht wes des narren wercks mehr ist, das man sie gleich für hunde hellt, Was sollten wyr guttis an yhn schaffen?

Item das man yhn verbeutt, untter uns tzu erbeytten, hantieren und andere menschliche gemeynschafft tzu haben, da mit man sie tzu wuchern treybt, wie sollt sie das bessern? Will man yhn helfen, so mus man nicht des Bapsts, sonder Christlicher liebe gesetz an yhn uben und sie freuntlich annehmen, mit lassen werben und erbeytten, da mit sie ursach und raum gewynnen, bey und umb uns tzu seyn, unser Christlich lere und leben tzu horen und sehen. Ob ettliche hallstarrig sind, was ligt dran? sind wyr doch auch nicht alle gutte Christen. Hie will ichs dis mall lassen bleyben, bis ich sehe, was ich gewirckt habe“ (WA 11, 336).

Die gängigen mittelalterlichen und fest etablierten Stereotype und Feindbilder werden systematisch entkräftet und als „Narrenwerk“ abgetan. Damit distanzierte sich der Augustiner eindeutig von konstruierten Mythen. Er plädierte stattdessen für eine christliche Liebe, die den Juden entgegen zu bringen sei. Christliche Liebe meint nichts anderes als die im dritten Kapitel bereits behandelte Nächstenliebe, welche aus der „Sola-Theologie“ hervorgeht. In diesem Sinne differenzierte Luther zwischen dem christlichen Gesetz und dem des Papstes. Ferner erteilte er, im Zusammenhang mit der Nächstenliebe, der Gewalt gegen die Juden eine Absage. Damit stellte der Wittenberger den bisherigen Umgang mit der jüdischen Minderheit in Frage. Die neue Strategie lief darauf hinaus, die Juden in die Gesellschaft einzubeziehen. Gleichzeitig bedeutete dies auch eine bewusste Öffnung, also einen Bruch mit der gängigen Praxis. Luther musste also die bei den Christen, mit der Verdrängung der Juden aus dem öffentlichen Leben, einhergehende imaginierte Bedrohung zumindest erahnt haben. Gegenüber der christlichen Mehrheit forderte er nämlich nichts Geringeres als sich von der Vorstellung einer von dem Judentum ausgehenden geheimnisvollen Bedrohung zu distanzieren. Auf der Basis eines vorurteilsfreien Miteinanders bestünde, so das Ansinnen, die Möglichkeit einer Integration der Minderheit in den christlichen Alltag. Diese Gedanken waren der Zeit weit voraus und erinnern an die spätere Assimilation der Juden. Tatsächlich ließe sich dafür argumentieren, in Luthers Programm eine Assimilation der Juden zu sehen. Über die Teilhabe am christlichen Leben, so der Wunsch, erfolge auch eine Bekehrung. Aufgrund des Arbeitsverbotes habe die christliche Mehrheit die Juden in den Wucher getrieben. Nun folgte die Aufforderung dieses rückgängig zu machen, um eine erfolgreiche Integration, was nur über die Öffnung des Arbeitsmarktes gelinge, durchführen zu können. Mittels der geäußerten Empfehlungen fand vor dem Hintergrund der Drei-Stände-Lehre eine Aufwertung der „Ecclesia“ gegenüber von „politia“ und „oeconomia“ statt. Die „Ecclesia“ in beratender Funktion gegenüber der „politia“ ist nicht neu. Insbesondere mit dem oftmals von Luther zitierten Ausspruch Gott mehr als dem Menschen gehorchen müssen (vgl. z.B. WA 30 III, 320), kommt an dieser Stelle die göttliche Mission einer Bekehrung zum Ausdruck. Der Reformator dachte immer von Gott aus. Insofern, wenn gleich ohne politische Macht, legitimierte er sich möglicherweise selbst als höchste Autorität, da er im Auftrag Gottes handelte. Damit wiederum fiel der „Ecclesia“, immerhin für das Seelenheil zuständig, die eigentliche Entscheidungsbefugnis zu. Dafür jedenfalls spräche,

dass bisweilen die „politia“ dazu diene religiösen Widerstand, im Namen der „Ecclesia“, zu überwinden. Erstmalig sollte diese nun die Bedingungen für einen religiösen Widersacher verbessern. Die erteilten Ratschläge entsprachen einem umfangreichen, wenn nicht sogar dem umfangreichsten politischen Reformprogramm in Bezug auf die Juden. Wie konnte jemand der noch wenige Jahre zuvor die Juden als „Unrat auf der Gasse“ titulierte, einen solchen Wandel durchmachen?

Tatsächlich finden sich in dem Zitat Zeugnisse, die Luther eine Rolle als Judenfreund auch weiterhin absprechen. Der Ausspruch „wie sollt sie das bessern?“ bezeugt deutlich die Überlegenheit des wahren Christenmenschen. Auch stellt der abschließende Satz des Zitates ein Indiz dafür dar, dass Luther die Taktik, die wir allgemein hin als „Zuckerbrot und Peitsche“ bezeichnen, verfolgte. Getreu dem Motto „Wohltaten für Gehorsam“ gab er einen Anreiz zu einem religiösen Übertritt. Allerdings verwies er auch darauf, dass er zu einem späteren Zeitpunkt das Resultat seiner Schrift prüfen wolle. Damit sollte eigentlich klar sein, dass die politischen Ratschläge nur befristet und auf ein Entgegenkommen der Juden angelegt waren. Liest man den letzten Satz als eine Warnung an die Juden, dann folgt daraus, dass diese Schrift sowohl Christen wie auch Juden gewidmet war. Bei einer solchen Lesart allerdings ergibt sich die Problematik bzw. Gefahr der Überinterpretation. Der heutige Leser kennt die späteren Schriften des Theologen und ausgehend von diesen liegt die dargelegte Schlussfolgerung denkbar nahe. Vor dem Hintergrund der von Kaufmann vertretenen These einer befristeten Koexistenz ergibt die Ansicht dennoch Sinn.

Die Abhandlungen, welche sich tiefgreifender mit dem Judentopos beschäftigen, kommen im Zusammenhang mit der ersten „Judenschrift“ auf den getauften Juden Bernhard zu sprechen. Bernhardus Gibbingnensis, ehemals Rabbi Jakob Gipher, konvertierte zum Christentum und studierte 1519 in Wittenberg sowie 1520 in Leipzig. 1521 kehrte der Konvertit nach Wittenberg zurück und unterrichtete Hebräisch. Später wirkte Gipher an anderen Orten (vgl. Bienert 1982c: 71f). Kaufmann äußert die These, Luther vertrete eine Schlüsselrolle bei der über die äußerliche Christianisierung hinausgehenden Bekehrung des ehemaligen Rabbis (vgl. Kaufmann 2013a: 39). Bernhard heiratete die Magd von Karlstadt. Luther war bei der Taufe seines ersten Kindes zugegen (vgl. Bering 2014: 92). Der 1525 in Straßburg erschienene lateinische Ausgabe des Traktates fügte er einen Brief an Bernhard bei, welcher die propagandistischen Absichten zeigte (vgl. Kaufmann 2014a: 63).²⁵¹

²⁵¹ In der „Judenschrift“ selbst findet sich der Hinweis auf ein Gespräch mit einem „frommen getauften Juden“ (vgl. WA 11, 315). Vieles spricht dafür, Bernhard als diesen Juden zu identifizieren. Damit ließe sich der abgedruckte Brief über einen sinnvollen Bezugspunkt mit der Schrift verknüpfen.

„Jedoch da jetzt aufgeht und leuchtet das goldene Licht des Evangeliums, besteht Hoffnung, daß viele Juden sich ernsthaft und gläubig bekehren und so von Herzen zu Christus hingerissen werden [...]“ (WA Br 3, 102).²⁵²

Deutlicher noch als in der eigentlichen Schrift brachte Luther den Zusammenhang zwischen der Entdeckung des Evangeliums und der Bekehrung der Juden in seinem Brief zum Ausdruck. Gleichsam ist die Sprache von vielen Bekehrungen. Bernhard diene sozusagen als lutherischer Prototyp einer Judenbekehrung, der aller Welt die Wahrheit des Evangeliums offenbaren sollte. Dabei ging es nicht einfach nur um die Taufe als äußeres Zeichen, sondern eine innerliche Annahme Gottes.

Aus heutiger Sicht ließe sich guten Gewissens von einer Instrumentalisierung Bernhards sprechen, den der Professor erfolgreich als „Aushängeschild“ gegenüber den Juden sowie der katholischen Kirche präsentierte. Darüber hinaus greift der Brief die schon dargelegten Punkte auf. Beyer verweist auf den Grundirrtum Luthers, der in der Annahme einer besonderen Nähe zwischen Juden und Christen bestehe. Für ihn war dies der gemeinsame Glaube in der Gemeinschaft mit den Propheten und Patriarchen. Allerdings handele es sich, Beyer weiter, um zwei eigenständige Religionsgemeinschaften (vgl. Beyer 2015: 122). Aus diesem Grund musste der radikal christozentrische Standpunkt letzten Endes auch zu einem Scheitern der Missionierung führen. In einer diesem Punkt nochmals untermauernden Tischrede, lobte Luther seine Auslegung des *Alten Testaments* und gab diese als Grund für die Übertritte an:

„Ich gläube, wenn die Jüden hörten unsere Predigten, und wie wir die Schrift des alten Testaments tractiren und handelten, daß ihr viel würden gewonnen werden, aber mit Disputiren werden sie nur irritirt, erbittert und halstarriger; denn sie sind gar zu hoffärtig und vermessen“ (WA Tr 6, 353).

Allerdings beabsichtigte die kirchliche Autorität keinesfalls mit den Juden zu disputieren. Denn eine solche Disputation, so die Meinung, irritiere die Juden nur und das mache sie „erbittert“ und „halstarrig“. In der Konsequenz lehnte er jedwedes theologische Gespräch mit den Juden ab, wenngleich er glaubte, allein durch die Auslegung des *Alten Testaments* viele von ihnen für das Christentum gewinnen zu können. Die Vorurteile blieben folglich auch weiterhin existent, was nochmals die strategische Ausrichtung sowie den religiösen Eifer, gepaart mit einer Art persönlicher Hybris, untermauert.

Kaufmann nimmt Stellung zu den politischen Folgen und spricht von einer wachsenden Toleranz der Christen gegenüber den Juden, was auf Luthers Schrift zurückzuführen sei (vgl. Kaufmann 2014a: 92). Angeregt von dem Traktat erschienen weitere Drucke, die auf

²⁵² Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Bienert 1982: 73.

eine Überzeugung der Juden hin ausgelegt waren (vgl. Bering 2014: 94). Kaufmann präzisiert, dass in den Jahren zwischen 1523 und 1529 ähnlich viele Flugschriften über die Juden erschienen wie in den folgenden sieben Dekaden. Die Besonderheit des Diskurses lag auch auf den Rückgriff zu der Volkssprache (vgl. Kaufmann 2013a: 16f).

4.3.3.6 Rückkehr zur Polemik

Schubert arbeitete die Legende des vermeintlichen jüdischen Mordanschlags von 1525 auf. Bereits 1520, heißt es bei ihm, wurde der Reformator erstmals vor einem Giftanschlag gewarnt. Fünf Jahre später berichtete dieser in einem Brief (WA Br 3, 428), dass es auf sein Geheiß hin zu einer Verhaftung eines Mannes, den er als einen polnisch-jüdischen Arzt identifiziere, gekommen sei, vor dem ihn Freunde warnten (vgl. Schubert 2015: 50).²⁵³ Allerdings dokumentieren die Straf- und Gerichtsakten der Stadt Wittenberg keine Verhaftung eines polnisch-jüdischen Attentäters in dem Zeitraum zwischen 1524 und 1526. Schubert interpretiert den ausbleibenden Befund dahingehend, dass es bei der Befragung keinerlei Anhaltspunkte für ein Komplott gab und der Verdacht Luthers sich als Irrtum entpuppte. Zugleich verweist er darauf, dass der Theologe aus Wittenberg in diesem Zeitraum vielfach kundtat, um sein Leben fürchten zu müssen (vgl. Schubert 2015: 51). Allerdings sei die Angst vor einem spezifisch jüdischen Attentäter unbegründet und rühre von einer spätmittelalterlichen Judenangst her, so Schubert weiter (vgl. Schubert 2015: 55). Die Argumentation erscheint sinnvoll. Warum sollten ausgerechnet die Juden ihren neuen Hoffnungsträger ermorden wollen? Der Sachverhalt zeigt deutlich, dass nur wenige Jahre nach der Veröffentlichung der ersten „Judenschrift“ in dem Reformator wiederholt Angst und Skepsis gegenüber dem jüdischen Volke handlungsleitende Motive darstellten. Die Episode könnte folglich zu einem Gesinnungswechsel hinsichtlich des Umgangs mit der Religionsgemeinschaft beigetragen haben.

Bereits ein Jahr nach dieser Begebenheit folgten theologisch begründete Angriffe auf die Juden. Mit der 1526 verfassten Auslegung *Vier tröstliche Psalmen an die Königin zu Ungarn* versuchte der Professor die ungarische Monarchin, von der er hörte, sie sei der Reformation gegenüber aufgeschlossen, für die Inhalte des Evangeliums zu gewinnen. Tröstliche Psalmen daher, da ihr Gemahl, der ungarische König, im Kampf gegen die Türken fiel und die Witwe zu einer Flucht an den Wiener Hof gezwungen war (vgl. Osten-Sacken 2002: 97). Er legte die Psalmen 37, 62, 94 und 109 aus. Für das Forschungsvorhaben von essentieller

²⁵³ Diese Erkenntnis passt zu Kaufmanns These, Luther litt unter einer ständigen Angst vor Anschlägen durch Juden (vgl. 4.3.3.3).

Bedeutung: Psalm 109.²⁵⁴ Luther verstünde den Psalm 109 als ein biblisch-autoritatives Wort über das Judentum, heißt es bei Bultmann (vgl. Bultmann 2014: 182). Der Psalm als solcher umfasst 31 Verse, die es auszulegen galt. Es folgten 36 schwerwiegenden Anschuldigungen sowie Verwünschungen gegenüber den Juden (vgl. Bering 2014: 99).

„Also ist der Fluch und (die) Verstockung der Juden so ganz durch Herz, Mut und Sinn gegangen, durch Mark und Bein getrieben, daß da keine Hilfe noch Rat ist [...] Das sehen wir auch an den Juden täglicher Erfahrung wohl, wie steif und verstockt sie sind von Kind zu Kindeskindern. So giftig und häßlich können sie von Christus reden, das über alle Maße ist. Denn sie halten's für eitel Fluch und Gift, was wir von Christus glauben und lehren; (sie) meinen schlicht nicht anders, denn Christus sei ein böser Bube gewesen, der um seiner Bosheit willen mit anderen Buben gekreuzigt sei“ (WA 19, 607f).

Das Ausbleiben der Bekehrungen ließ sich nun nicht mehr mit der Papstkirche begründen. Kaufmann argumentiert, eine Verweigerung der Juden gegen die von Luther verkündete Wahrheit des Evangeliums, müsse zu einer Abwehrreaktion umgeschlagen haben. Darüber hinaus, heißt es bei Kaufmann weiter, denunzierten die Altgläubigen den Reformator als Judenfreund. Dieser wiederum beschuldigte die Papisten einer judaisierenden Werkgerechtigkeit. Die Spirale der wechselseitigen Judaisierungen führe zu einer negativen Assoziation mit allem Jüdischen, so Kaufmann (vgl. Kaufmann 2014a: 89, 94).²⁵⁵ In dem vorgebrachten Zitat sprach er von der „Verstockung“ der Juden, welche den Grund für die jüdische Ablehnung des Evangeliums darstelle. Diese „Verstockung“ führe nicht nur zu einer neutralen Ablehnung der Wahrheit, sondern gleichsam zu Gotteslästerei. Als wäre damit nicht genug gesagt, folgt die Begründung für eine derartige „Verstockung“. Die Interpretation lief darauf hinaus, eine Verbindung zwischen Satan und den Juden zu ziehen – „Satan stehe zu ihrer rechten“ (vgl. WA 19, 599). Wie bei allen anderen „Feinden des Evangeliums“, liegen auch bei diesem Konflikt die Anschuldigungen von Gotteslästerei und des Paktierens mit dem Satan zugrunde. Bei Bultmann heißt es, Luthers Ansicht nach halte der Satan die Juden, mittels der von ihm bewirkten „Verstockung“, von einer Aufgeschlossenheit für das Evangelium ab (vgl. Bultmann 2014: 186). Daraus folgt wiederum, dass es kaum noch nennenswerte Judenbekehrung geben könne:

„Nicht, daß gar kein Jude mehr zum Glauben kommen möge. Denn es müssen noch etliche Brocken übrigbleiben und etliche einzelne bekehrt werden. Sondern das Judentum, welches wir das jüdische Volk heißen, wird nicht bekehrt werden“ (WA 19, 608).

²⁵⁴ Eine intensive Betrachtung und Interpretation findet sich in Bultmanns 2014 erschienen Aufsatz *Luthers Betrachtung der Juden nach Psalm 109 und der evangelische Anspruch auf Schriftgemäßheit*.

²⁵⁵ Fortan fand seitens des Augustiners, wie noch in der ersten „Judenschrift“ getan, keine positive Reaktion gegenüber dem Judentum auf derartige Anschuldigungen statt. Vielmehr adaptierte er die Art und Weise der katholischen Polemik und brachte diese gegen die Kurie in Stellung.

Sprach Luther zuvor noch von vielen Bekehrungen, erfolgt nun die ernüchternde Einsicht, dass das jüdische Volk nicht zu bekehren sei. Lediglich einzelne Übertritte hielt er noch für möglich. Vor diesem Hintergrund lohnt ein Rekurs auf die Erkenntnis des vorangegangenen Abschnittes. Mit der Entdeckung des Evangeliums kam Luther zu der Ansicht, das Judentum sei keine „haltbare Lösung“ und sprach sich daher, so Kaufmanns Argumentation, für eine befristete Koexistenz aus. Nunmehr stand er vor einer Herausforderung. Mit der Feststellung der „Verstocktheit“ der Juden und dem Einwirken des Teufels auf das jüdische Volk sei eine Bekehrung nicht mehr möglich. Bleibt die Frage nach der befristeten Koexistenz. Schon an dieser Stelle, so die streitbare These, ließe sich eine Weichenstellung für die spätere Radikalisierung sehen, welcher unter anderem die Forderung nach einer Ausweisung der Juden aus dem Reichsgebiet zugrunde lag. Luther musste erkennen, dass mit den ausbleibenden Bekehrungen eine befristete Koexistenz nicht möglich war. Die Wurzeln der später niedergeschriebenen politischen Agenda gingen also auch auf die Erkenntnisse des Jahres 1526 zurück, wenngleich nicht der Fehler unterlaufen sollte, ihn zu diesem Zeitpunkt mit den Forderungen der 1540er Jahre in Verbindung zu bringen.²⁵⁶

Bultmann fasst zusammen: Theologiegeschichtlich ist zu konstatieren, dass Luther die Applikation eines Zitates aus Psalm 109 auf Judas in der Apostelgeschichte als Fundament dafür betrachte, den Psalm auf das gesamte Judentum hin auszulegen. Allerdings dürfe, so Bultmann weiter, im bibelwissenschaftlichen Sinne keine Rede von einer schriftgemäßen Auslegung sein. Der Anspruch Luthers, die reine Wahrheit erkannt zu haben, führe zu der Beurteilung, dass es neben dem Evangelium nur „Verstockung“ und „Lästerei“ geben könne (vgl. Bultmann 2014: 189f). Ein Faktum, welches sich durch die zahlreichen bereits behandelten Konflikte bestätigen lässt. Eine Predigt aus demselben Jahr zeigt den christologisch-dogmatischen Standpunkt nochmals deutlich:

„Ich habe selbst mit den Juden davon geredet, auch mit den allergelehrtesten [...]. Aber sie konnten nichts wider mich aufbringen. Zuletzt gaben sie diese Antwort und sagten, sie würden ihren Talmud glauben, das ist ihre Auslegung; die sage nicht von Christus, und derselbigen Auslegung müssten sie folgen. Darum bleiben sie nicht bei dem Text, suchen Ausflüchte. Denn wo sie bei diesem Text allein bleiben, wären sie überwunden“ (WA 20, 569).

Das Verstockungsmotiv, auch hier wieder gegenwärtig, zeigte die Uneinsichtigkeit der Juden, welche sich auf dem *Talmud* beriefen. Luther sah in der Abweichung seines Maßstabes von „sola scriptura“ lediglich Ausflüchte. Anderenfalls stellte er selbstsicher klar, wären die Juden überwunden und müssten ihren Irrtum eingestehen. Von einem Judenfreund

²⁵⁶ Nach Meinung des Verfassers ergibt es keinen Sinn, die judenfeindliche Haltung der ersten Psalmenvorlesung als Ausgangspunkt zu wählen, da die Entdeckung des Evangeliums für Luthers Position gegenüber den Juden bzw. deren „Verstocktheit“ in Bezug auf die rechte Lehre eine herausragende Rolle spielte.

kann angesichts der geschilderten Ereignisse auch weiterhin keine Rede sein, nutzte der Wittenberger doch Judaisierungen als polemische Kampfbegriffe und attestierte den Juden „Verstocktheit“, „Gotteslästerung“ sowie eine Verbindung zu dem Teufel. Der Auszug der Predigt bekundet zudem, er habe persönlich mit gelehrten Juden disputiert.

Tatsächlich fiel in diesem Zeitraum eine Zusammenkunft mit drei Juden, welche gemeint sein könnten. Diese Begebenheit gilt es genauer zu betrachten. Osten-Sacken verweist auf die Bedeutung für Luther, der die Begegnung in Tischreden 1536, 1540 sowie 1541/42 erwähnte. Ferner nahm er in den eingangs bereits benannten späteren „Judenschriften“ auf die Episode Bezug. Zudem folgten drei knappe Bezugnahmen in einer Vorlesungsreihe zwischen 1527-1530 (vgl. Osten-Sacken 2002: 105). Bei Bering heißt es diesbezüglich, dass alle Erzählungen über Zusammentreffen zwischen Luther und Juden bisweilen anzweifelbar seien. Die Begebenheit stelle die erste nachweisliche Debatte dar (vgl. Bering 2014: 102). Kaufmann verweist demgegenüber auf frühere Begegnungen mit Juden (Kaufmann 2014a: 32ff).

Die Rabbiner suchten Luther auf, um eine theologische Auseinandersetzung zu führen. Allerdings nahm diese für ihn einen unerfreulichen Verlauf, da seine Gesprächspartner, unter Anführung des *Talmuds*, eine textgetreue Auslegung der *Bibel* verweigerten. Nach Beendigung der Unterredung stellte Luther ein Geleitschreiben aus (vgl. Kaufmann 2014a: 37). Aus einer Tischrede von 1540, notiert von Johannes Mathesius (1504-1565), interessieren besonders Anfang und Ende.

„Die Juden nennen Christus „Thola“, den Gehenkten, und Maria „Haria“, latrinam. [...] Als sie weggingen, gab Luther ihnen (Geleits)briefe, damit sie ohne Weggebühren reisen könnten. Als er aber eingefügt hatte, um des Namens Jesu Christi willen, sagten sie zu Aurogallus (Hebraist und Mitarbeiter Luthers): „Die Briefe sind gut, aber dieser Name beleidigt uns.“ Daher wollten sie lieber Weggebühren zahlen, als die Briefe vorzuzeigen“ (WA Tr 4, 619f).²⁵⁷

Bei Kaufmann heißt es, einer der Juden spräche mit Luthers Mitarbeiter Aurogallus (1490-1543) und äußere seinen Unmut über die Formulierung und titulierte Christus mit dem Schmähwort „Thola“. Der Kirchenhistoriker geht davon aus, dass es sich um die einzige Disputation Luthers mit Juden handele (vgl. Kaufmann 2014a: 37).²⁵⁸ Osten-Sacken zieht aus der Erfahrung des Wittenbergers mit den Rabbinern den Schluss, dass die Ablehnung der Gotthaftigkeit Jesus sowie die Verweigerung gegenüber der christologischen Schriftauslegung zwei Seiten derselben Medaille darstellten (vgl. Osten-Sacken 2002: 109). Diese

²⁵⁷ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Bienert 1982: 120.

²⁵⁸ Im Jahr 1540 vertrat der Augustiner bereits eine weitaus radikalere Position. Daher wäre es durchaus denkbar, dass diese in die Formulierung einging. Jedenfalls erscheint es nur schwer vorstellbar, dass zum Disput angereiste jüdische Gelehrte Maria als „Haria“ verunglimpften. Dennoch muss ein gewisser Wahrheitsaspekt vorhanden sein, sonst käme Luther wohl nicht mehrfach auf das Ereignis zu sprechen.

Interpretation passt auch zu der Auslegung des 109. Psalms und unterstreicht nochmals Luthers Argumentation der jüdischen „Verstockung“ sowie der Gotteslästerei. Damit besteht zudem eine Kongruenz mit der Tischrede, worin eine Disputation mit jüdischen Gelehrten, da diese „erbittert“, „hoffärtig“, „vermessen“ sowie „halsstarrig“ wären, abzulehnen sei. Ebenfalls erinnern diese Punkte an die frühen Äußerungen, welche die Gotteslästerei etc. aufgriffen. Somit existiert in der lutherischen Argumentation also durchaus eine über die Zeit hinweg bestehende Stringenz.

4.3.3.7 Antonius Margaritha und Josel von Rosheim

In den 1530er Jahren gilt es zwei Begebenheiten anzuführen, die in direkten Zusammenhang mit Luther stehen. So hatte die Schrift *Der gantz jüdisch Glaub* des aus einer angesehenen Rabbinerfamilie stammenden Konvertiten Antonius Margaritha (1492-1534) einen zentralen Einfluss auf den Reformator (vgl. Stöhr 2014: 25). Kaufmann spricht der Schrift sogar eine Beeinflussung der protestantischen Judenpolitik der 1530 Jahre zu (vgl. Kaufmann 2014a: 90). In den 1490er Jahren geboren, konvertierte Margaritha wahrscheinlich 1522 mit Frau und Kindern zum christlichen Glauben (vgl. Diemling 2015: 30). Mit seinem 1530 aufgelegtem Buch erlangte er überregionale Bekanntheit. Dabei handelte es sich um ein vollkommen neues Werk mit dem Ziel, auf systematische Art und Weise den christlichen Lesern die jüdischen Bräuche und Rituale zu erläutern (vgl. Diemling 2015: 30). Die Abhandlung war bis in das 18. Jahrhundert hinein eine der zentralen Quellen für die religiös-gesellschaftlichen Praktiken und Zeremonien der Juden. Nach Luthers *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* befand sich Margarithas Schrift an zweiter Stelle der weitverbreitetsten Publikationen zum Judentum im 16. Jahrhundert (vgl. Kaufmann 2014a: 90ff).

Allerdings sei der Autor weit davon entfernt, eine objektive Analyse über das Judentum abzuliefern, so Diemling. Vielmehr ginge es ihm um eine negative Darstellung, einhergehend mit der Darlegung der antichristlichen Haltung des zeitgenössischen Judentums (vgl. Diemling 2015: 31).²⁵⁹ Bei einer Betrachtung des gesamten Titels des Traktates lässt sich das eigentliche Unterfangen bereits erahnen: *Der gantz Jüdisch glaub mit sampt ainer gründtlichen vnd warhafften anzaygunge Aller Satzungen / Ceremonien / Gebetten / Haymliche vnd offentliche Gebreüch / deren sich dye Juden halten / durch das gantz Jar Mit schönen vnd gegründten Argumenten wyder jren Glauben*. Margaritha plante also ganz offensichtlich gut begründete Argumente gegen den jüdischen Glauben vorzubringen. Auch

²⁵⁹ In einem Aufsatz aus dem Jahr 2000 betonte Diemling dagegen den nicht unumstrittenen Verdienst des Autors, der bei seiner Darstellung kaum wissentlich gröbere Fälschungen beging (vgl. Diemling 2000: 1).

der Verweis auf heimliche Gebräuche suggeriert den Eindruck von perfiden Machenschaften, die der Autor, unter Berufung auf die Adjektive „gründlich“ und „wahrheitsgetreu“, darzustellen gedachte. Kaufmann arbeitet heraus, dass der Konvertit insbesondere diejenigen warnen wollte, welche in der Nähe von Juden wohnten. Eine freundliche Auseinandersetzung mit dem Volke Israels, so Margaritha, habe lediglich zur Folge, dass ein Jude den Christen

„mit sampt Christentum und seinem glauben verflucht / verspottet / und verachtet [...]“
(Margaritha zitiert nach Kaufmann 2014a: 92).

Eine freundliche Begegnung mit dem Juden, wie von Luther einst gefordert, führe zu einer verstärkten Lästerung. Die gesamte jüdische Ritualpraxis sei darauf ausgerichtet, heißt es bei Kaufmann, den christlichen Glauben zu verunglimpfen (vgl. Kaufmann 2014a: 92). Weitere wesentliche Anschuldigungen finden sich in dem heimlichen Paktieren mit den Türken, um die christliche Herrschaft zu brechen sowie der Warnung vor wirtschaftlichem und medizinischem Kontakt mit den Juden, da dieser für Christen lebensgefährlich sei.²⁶⁰ Margaritha forderte ein hartes Durchgreifen der Obrigkeiten, welches sich z.B. in Zwangsmaßnahmen wie einer Arbeitspflicht manifestierte (vgl. Kaufmann 2014a: 93). Um den öffentlichen Hass auf die Juden weiter anzufachen, so die These Diemlings, hatte der Konvertit die Veröffentlichung seiner Abhandlung aller Wahrscheinlichkeit nach auf den Augsburger Reichstag 1530 hin abgestimmt (vgl. Diemling 2015: 31). Das war auch die Begebenheit, bei der er auf Josel von Rosheim (1478-1554), den die Juden im Reich 1530 zu ihrem Sprecher wählten, traf. In seiner Position als religiöser und politischer Führer, die er bis 1555 innehatte, nahm er an fast allen Reichstagen teil, um für die Belange der Juden bei Kaiser und Fürsten einzutreten (vgl. Jung 2008a: 151).²⁶¹

Vor einer von Kaiser Karl V. eingesetzten Untersuchungskommission widerlegte Josel von Rosheim die Anschuldigungen. Dies führte zu einer Festnahme Margarithas, gefolgt von einer Ausweisung aus der Stadt (vgl. Osten-Sacken 2002: 173). Bei Herzig heißt es, ein Sieg des Konvertiten hätte aller Wahrscheinlichkeit die Ausweisung der Juden aus dem

²⁶⁰ Die Anschuldigung des Paktierens mit den Osmanen beinhaltete wegen der politisch-kriegerischen Dimension des Konfliktes eine enorme Gefahr für die Juden. Beschuldigungen gegenüber dem Papst oder Luther bleiben aus. Somit ging es dem Konvertiten primär nicht um die konfessionellen Streitigkeiten, sondern ausschließlich um das Judentum.

²⁶¹ Aus der politischen Struktur des Alten Reiches heraus durfte allerdings kein Jude einen politischen Rang begleiten, der ihn auf die gleiche Stufe mit christlichen Amtsträgern stellte. Der „Befehlshaber“ oder „Schtadlan“ der Juden musste sich gegenüber dem Vorwurf der unrechtmäßigen Führung eines Amtstitels, der nur einen Christen zustehe, vor dem Reichskammergericht verteidigen, da er sich selbst als „Regierer der gemeinen Jüdischheit“ bezeichnete. Mit der Zahlung einer Geldstrafe, also keinerlei Verbannung, Enteignung etc., endete der Prozess glimpflich (vgl. Battenberg 2014: 331, Jung 2008a: 151).

Reich zur Folge gehabt. In diesem Zusammenhang verweist er auf das diplomatische Geschick sowie die Fähigkeiten zur Disputation des Fürsprechers (vgl. Herzig 2010c: 24). Diemling dagegen sieht die Gründe für die pro jüdische Haltung der Kommission in der Türkeengefahr sowie der Auseinandersetzung mit den Protestanten. Beide Herausforderungen belasteten das Reich enorm und ließen keinen Spielraum, um eine dritte politische Front gegen die Juden zu eröffnen (vgl. Diemling 2015: 31). Vor dem Kontext der politischen Ereignisse erscheint letzterer Standpunkt überzeugend. Dennoch spricht die Verhaftung gefolgt von der Ausweisung Margarithas auch für ersteren. Überraschenderweise entschied sich der Kaiser dafür, denjenigen zu sanktionieren, der die Sanktionen forderte. Hierin kommt sicherlich die Stellung des Monarchen als Schutzherr der Juden zum Ausdruck, aber gleichzeitig auch das Geschick von deren Vorsprecher. Aus rein politischem Kalkül wäre eine Inhaftierung Margarithas jedenfalls nicht sinnvoll oder gar notwendig. Im Gegenteil, ein solches Vorgehen könnte, da offenkundig gewisse Sympathien für das Judentum vorhanden waren – so eine mögliche Interpretation von Zeitgenossen –, eher hinderlich sein.

Luther las die Schrift nicht etwa nach ihrem Erscheinen, sondern erst zwischen September und Dezember 1542 als er *Von den Juden und ihren Lügen* verfasste. Die Kenntnis über den blasphemischen Umgang der Juden mit den Gottesnamen verdanke er, gemäß seiner eigenen Aussage, Margarithas Schrift (vgl. Kaufmann 2014a: 90, 111), wobei auch zuvor schon heftige Anschuldigungen diesbezüglich erfolgten. Der Konvertit eignete sich für den Professor als epistemische Autorität, um seine Behauptungen belegen zu können. Dieses Vorgehen fand bereits bei der Auseinandersetzung mit den Türken, als Georg von Ungarn diese Rolle zufiel, statt.

Kurfürst Johann Friedrich verfügte im Jahr 1536 über eine Vertreibung der Juden aus Kursachsen. Bereits zwei Jahre später hob der Regent die Anordnung wieder auf. Als Grund für die repressive Judenpolitik nennt Bienert Erzählungen über angebliche Verbrechen, verübt von Juden, die für Unmut gesorgt hätten (vgl. Bienert 1982d: 110). Inwiefern Luther hierbei eine Rolle spielte, lässt sich nicht klären (vgl. Osten-Sacken 2002: 116).²⁶² Es war erneut Josel von Rosheim, der in dieser Angelegenheit für die jüdische Seite agierte und den Fürsten umzustimmen versuchte. Er reiste bis an die Grenze Kursachsens und bat den Reformator um Hilfe bei der Vermittlung. Luther als Vermittler auszuwählen zeugt von dessen politischen Einfluss im Fürstentum. Unterstützung, in der Form von Empfehlungsschreiben, erhielt er dabei von dem Rat der Stadt Straßburg sowie von dem judenfreundlichen

²⁶² Bering verweist darauf, dass die relevante Literatur diesbezüglich gespalten sei. Einige sehen die Handschrift Luthers in der Ausweisung, andere wiederum seien unentschieden (vgl. Bering 2014: 109). Allerdings finden sich bei Bering keinerlei Aussagen bezüglich einer wissenschaftlichen Haltung, die Luthers Beteiligung an der Vertreibung dezidiert verneint. In gewisser Weise erinnert diese Begebenheit, wenngleich in einem anderen Kontext, an die Verbannung Karlstadts, bei der ebenfalls keine Beteiligung Luthers nachzuweisen war, auch wenn gewisse Indizien dafür sprechen mögen.

Reformator Wolfgang Capito (1478-1541) (vgl. Weymann 2013: 11f). Allerdings bewirkte alle Fürsprache nichts. Luther antwortete in einem Brief ausführlich. Dabei bediente er sich einer überaus freundlichen, fast schon scheinheilig anmutenden Eröffnung:

„Dem fürsichtigen Josel, Juden zu Rosheim, meinem guten Freunde. Mein lieber Josell!“
(WA Br 8, 89).

Nur schwerlich lässt sich ein solch überschwänglicher Einstieg, der Josel als guten Freund preist, ernst nehmen. Wahrscheinlich liegt eine Form von Ironie und / oder Zynismus zugrunde. Jedenfalls versäumte es Luther nicht im Anschluss an die „geschwollene Eröffnung“ seine Verdienste – in der ersten „Judenschrift“ niedergeschrieben – für das Judentum zu erläutern. Auch in diesem Augenblick, so der Reformator weiter, trage er noch eine judenfreundliche Haltung im Herzen (vgl. WA Br 8, 90). Es folgten, trotz der vermeintlich judenfreundlichen Haltung, mehrere Vorwürfe, darunter die Kreuzigung von Christus sowie Gotteslästerung, gegen die Juden, welche ihm offenbar keine andere Wahl ließen, als Josels Bittgesuch abzulehnen. Die Begründung findet sich nochmals am Ende des Briefes in komprimierter Form:

„Solches wollt von mir freundlich annehmen, Euch zu Eurer Vermahnung. Denn um des gekreuzigten Juden willen, den mir niemand nehmen soll, möchte ich Euch Juden allen gerne das Beste tun, ausgenommen daß ihr meine Gunst zu Euer Verstockung gebrauchten sollt“ (WA Br 8, 91).

Interessanterweise gelang es Luther in diesem explizit als Vermahnung stilisierten Passus, der damit Anklage und Verteidigung in einem zu sein scheint, sich selbst als das Opfer jüdischer Intrigen darzustellen. Schließlich wäre es seine Gutmütigkeit, welche die Juden schamlos missbrauchten. Nun endlich zur Besinnung gekommen, könne er nicht anders, als das Anliegen des Bittstellers abzulehnen. Vor diesem Hintergrund scheint die Eröffnung, die sich immerhin auf den „Ersten“ unter den Juden im Reich bezieht, höchst zynisch. Eine zur selben Zeit verfasste Tischrede gibt Aufschluss über die „Verstocktheit“ der Juden:

„Doctor Martinus Luther sagte von einem Jüden: „Was soll man den Buben gönnen, die die Leute beschädigen an Leib und Gut, und mit ihren Aberglauben und Superstition viel Christen abwendig machen? Denn in Mähren haben sie viel Christen beschnitten, und nennen sie mit einem neuen Namen, die Sabbather. Also gehts an denen Orten, da man evangelische Prediger vertreibt, da muss man Jüden leiden“ (WA Tr 3, 442).

Er bezog sich hier auf die Missionierung der Juden in Mähren. Diese hätten viele Christen beschnitten und somit vom rechten Glauben abgebracht. Insbesondere der Verweis auf den Zusammenhang von der politischen Unterdrückung des Evangeliums und der dadurch von den Juden ausgehenden Gefahr für das Christentum erschien ihm wichtig. Im Umkehrschluss hieße diese Folgerung, dort wo sich der Protestantismus etablierte, blieben (jüdische) Missionsbestrebungen aus. Mit dem Verweis auf die durchgeführten Visitationen und

der engen politisch-theologischen Verflechtung (Stichwort: Notbischöfe) gilt es dem beizupflichten. Allerdings zeigten die einführenden Überlegungen schon, dass derartige Bestrebungen im Judentum nicht existierten. Ein genauerer Blick auf die sogenannten Sabbather bringt zudem weitere essentielle Details zum Vorschein, die Luther an dieser Stelle verschwieg. Damit führte diese Begebenheit geradewegs zu den späten „Judenschriften“.

4.3.3.8 Die späten „Judenschriften“

Es ist nicht möglich, alle der späten „Judenschriften“ eingehend zu behandeln. Glücklicherweise besteht, vor dem Hintergrund der Konzeption des Forschungsprojektes, auch keine Notwendigkeit für ein solches Unterfangen. Die Erkenntnisse von vordergründigem Interesse kommen insbesondere in der Schrift *Von den Juden und ihren Lügen* zum Ausdruck. Gleichsam handelt es sich um die aus heutiger Perspektive bedeutendste der späteren „Judenschriften“. Daher empfiehlt sich eine Fokussierung auf das Traktat.

Alle vier Schriften (*Wider die Sabbather* (1538), *Von den Juden und ihren Lügen* (Januar 1543), *Vom Schem Hamphoras* (März 1543) sowie *Von den letzten Worten Davids* (Juli 1543)) gilt es im Kontext der enttäuschten Erwartungen bezüglich der ausbleibenden Missionserfolge zu sehen. Nunmehr läge in Luthers Augen die Schuld nicht mehr bei den Christen und deren Handhabe der Juden, sondern bei dem Volke Israels selbst, resümiert Kaufmann (vgl. Kaufmann 2016a: 37). Demnach verhandelte der Professor aus Wittenberg die Schuldfrage vollkommen neu. Dies führte zu einer Entlastung der einstigen Angeklagten sowie zu einem Schuldspruch gegenüber der jüdischen Religionsgemeinschaft. Kaufmann verweist zudem auf die Verfassung des alternden Reformators. In seinen späten Lebensjahren blicke dieser, unter ständigen körperlichen Leiden sowie Kopfschmerzen und Kreislaufstörungen leidend, zunehmend mit Pessimismus, Skepsis und Schwermut in die Welt. Darüber hinaus, so Kaufmann weiter, verbitterte Luther, da im September 1542 seine geliebte Tochter Magdalena verstarb (vgl. Kaufmann 2014a: 108ff). Die Forschungsliteratur spricht in diesem Zusammenhang allgemein von der Altersstarrheit, welche möglicherweise die harte Linie mit bedingte. Bering bemängelt, dass die Mehrheit der Lutherforscher monokausal argumentiere. Dem entgegen gerichtet spricht er sich für eine Verbindung der verschiedenen Motive aus. Ihm zufolge gibt es kaum einen Punkt, der nicht stapelfähig sei (vgl. Bering 2014: 142).²⁶³ Die Ursache für den Kurswechsel Luthers in einer Verbindung der dargelegten Gründe zu sehen, erscheint sinnvoll.

²⁶³ Bering selbst kritisiert vor allem den fehlenden Erklärungscharakter der Ansätze bezüglich der Judenfeindschaft (vgl. Bering 2014: 142). Kaufmanns These der ausbleibenden Missionserfolge zielt jedoch genau auf eine solche Erklärung der Judenfeindschaft ab.

Die Brücke zwischen dem Brief an Josel von Rosheim sowie der Tischrede über die vermeintliche jüdische Missionierung auf der einen Seite und den besagten „Judenschriften“ auf der anderen bildet der 1538 verfasste Sendbrief *Wider die Sabbather*. Luther richtete die Schrift „An einen guten Freund“.²⁶⁴ Es gibt also keinen konkreten Namen. Lediglich den vermeintlichen Grund offenbarte der Reformator:

„Das ir mir nu angezeigt habt, wie inn den Lendern hin und widder die Juden mit irem geschmeis und lere ein reissen, auch etliche Christen schon verführet haben, das sie sich beschneitten lassen und gleuben, das Messias oder Christus noch nicht kommen sei, und der Juden gesetze müsse ewiglich bleiben, dazu von allen heiden angenommen werden u. Begeret darauff, wie man solchs verlegen sol mit der heiligen Schrifft, Wil ich dis mal, bis ich mehr zeit habe, durch diesen Brieff kürzlich meinen rat und meinung angezeigt haben“ (WA 50, 312).

Einerseits rekurrierte er auf die angebliche Proselytenmacherei der Juden, die Christen verführt haben sollen. Andererseits erfolgt der Verweis, der unbekannte Adressat begehre Wissen aus der *Bibel*, um derartige Lehre theologisch unterbinden zu können. Mit den beiden Punkten steckte Luther das Programm ab. Auch folgte die Ankündigung der Absicht, zukünftig eine ausführlichere Abhandlung verfassen zu wollen.

Bei Kaufmann heißt es, Luther führe in weitgehend sachlich-argumentativem Ton den Nachweis, der Messias sei bereits vor 1500 Jahren erschienen (vgl. Kaufmann 2013a: 85). Bering dagegen verweist auf die 72 Schimpfworte innerhalb der lediglich 25 Seiten²⁶⁵ umfassenden Schrift (vgl. Bering 2014: 119) und widerspricht damit Kaufmanns Position des sachlich-argumentativen Tons. Er rekurriert ferner auf eine unüberhörbar markante Sprache sowie auf das inzwischen wieder erreichte Niveau der ersten Psalmenvorlesung (vgl. Bering 2014: 119f). Bezogen auf das Abfassungsmotiv findet sich in Kaufmanns Büchern und Aufsätzen die umfangreichste Analyse. Der Kirchenhistoriker bezweifelt, dass der Sabbatarismus den eigentlichen Beweggrund des Briefes darstellte. Einerseits verweist er auf die fehlenden Informationen über die „Sabbather“ in der Schrift. Andererseits sei Luther dieses Phänomen schon seit 1532 bekannt gewesen. Eine Stellungnahme blieb allerdings aus (vgl. Kaufmann 2013a: 87f). Der Göttinger Kirchenhistoriker kommt zu dem Schluss, Luther nutze die „Sabbather“ als Aufhänger, um gegen die Juden zu schreiben.²⁶⁶ Das so konstruierte Schreckgespenst sollte die Angst vor jüdischer Missionierung auf christlicher Seite schüren und die „Verstocktheit“ des jüdischen Volkes offenlegen, woraus wiederum

²⁶⁴ Dabei handelte es sich offenbar um den Grafen Wolf Schlick zu Falkenau (gest. 1556) (vgl. WA 50, 309).

²⁶⁵ Bering spricht von 35 Seiten. Allerwahrscheinlichkeit nach handelt es sich um einen Tippfehler. Gemäß der Weimarer Ausgabe beginnt der Sendbrief am Ende der Seite 312 des 50. Bandes und endet auf Seite 337.

²⁶⁶ Die von Kaufmann dargestellten Gründe überzeugen. Die Sabbather waren eine mährische Täufergruppe, die in keinerlei Zusammenhang zu den Juden stünde, argumentiert der Kirchenhistoriker. Von praktizierten Beschneidungen könne keine Rede sein. Es handele sich bei den Vorwürfen, so Kaufmann, um ein Produkt aus Luthers Phantasie (vgl. Kaufmann 2014a: 102).

eine Berechtigung des unnachgiebigen Kampfes resultiere (vgl. Kaufmann 2014a: 102, 2013a: 87ff, 2016a: 37f, 2005: 526ff). Prinzipiell stimmt auch Bering Kaufmanns Argumentation zu (vgl. Bering 2014: 121).

Die Anonymisierung der kurzen Schrift (ein guter Freund) erschwerte eine jüdische Selbstverteidigung gegen die lebensgefährlichen Vorwürfe der Proselytenmacherei, konstatiert Kaufmann. Zudem sieht er die Abhandlung als ein rhetorisch-polemische Hilfsmittel vor dem Hintergrund der kursächsischen Judenpolitik, um eine Duldung der Juden wirkungsvoller abzuwehren (vgl. Kaufmann 2005: 532). Der Argumentation Kaufmanns folgend, ging es Luther schon 1538 um eine Unterbindung jüdischer Siedlungen in den protestantischen Gebieten. Es ließe sich nun die These aufstellen in dem Sendbrief eine an die Öffentlichkeit gerichtete Aufarbeitung der Episode mit Josel von Rosheim zu sehen. Denn die Konklusionen beider Dokumente – Ablehnung der Juden in Kursachsen bzw. den protestantischen Territorien – sind gleich. Die Bevölkerung zollte Luthers judenfeindlicher Abhandlung allerdings keine große Aufmerksamkeit. Lediglich ein deutscher Nachdruck sowie eine lateinische Ausgabe erschienen (vgl. Kaufmann 2014a: 105).

Mit der ersten dezidiert gegen die Juden gerichteten Schrift, in Verbindung mit der Annahme der Konstruktion judenfeindlicher Anschuldigungen, stellte der Reformator die Weichen für eine neue Stufe an Radikalität, die in *Von den Juden und ihren Lügen* ihren traurigen Höhepunkt finden sollte.

„Wenn du einen Juden siehst oder an einen Juden denkst, so sprich bei dir selbst folgendermaßen: Siehe, das Maul, das ich da sehe, hat an jedem Sonnabend meinen lieben Herrn Jesus Christus, der mich mit seinem teuren Blut erlöst hat, verflucht und vermaledeit und angespuckt. Dazu [hat er] vor Gott gebetet und geflucht, dass ich, meine Frau und meine Kinder und alle Christen erstochen werde und aufs Jämmerlichste untergehen sollten. Er wollte es selber gern tun, wenn er könnte, um unsere Güter zu besitzen. Vielleicht hat er auch heute an diesem Tage viele Male über dem Namen Jesu (wie sie zu tun pflegen) auf die Erde gespuckt, dass ihm der Speichel noch im Maul und Bart hängt, wenn er die Möglichkeit zum spucken hatte“ (WA 53, 528).

Es bedarf keiner großen Wissenschaft, um festzustellen, dass das vorangestellte Zitat einen gänzlich anderen Ton anschlägt, als in *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei*. Der Passus stammt aus der 1543 erschienen Schrift *Von den Juden und ihren Lügen*. Ein Vergleich der beiden Überschriften gibt schon Aufschluss hinsichtlich Luthers veränderter Einstellung. Finden sich im Titel der ersten Schrift die Begriffe „Jesus“ und „geborener Jude“, also eine Verbindung zwischen Christen- und Judentum, so sind die zentralen Begrifflichkeiten des zweiten Titels „Jude“ und „Lüge“. Im ersten Fall liegt eine positive Konnotation zugrunde, im zweiten eine deutlich negative.

Luther kündigte die Schrift in einer Tischrede, die in den Entstehungszeitraum fällt, aus dem Jahr 1542 an:

„Ich will wider die Juden noch ein mal schreiben, denn ich höre, es nemen sich unserer Herren eins teils umb sie an. Ich will in den rad geben, das sie sie sollen vorjagen und zum land austreiben. Was haben sie vor ein ursach, das sie die liebe jungfrau Mariam so lestern und schenden? Nennen sie Haria, ein scheishaus, Narda, monstrum! Wenn ich herr wer, ich wolte sie beim hals nemen, oder musten mir ursach sagen“ (WA Tr 5, 166).

Dabei zeigt sich eine gewisse Parallele zu früheren Abhandlungen. In der *Obrigkeitsschrift* verwies der Reformator auf die Missachtung seiner Ratschläge aus der *Adelsschrift*, welche er nun nochmals in ausführlicherer Art und Weise darzulegen hätte (vgl. WA 11, 246). Selbiges Muster findet sich jetzt in dem Rekurs auf den Sendbrief, in dem er dazu aufrief, die Juden zu bekämpfen. Die im kleinen Kreise gehaltene Tischrede kritisiert somit jene Obrigkeiten, die eine „judenfreundliche“ Haltung, sei es auch nur aus egoistischen Motiven (Stichwort: Judensteuer), zeigten. Gleichzeitig verzeichnete die 1523 geforderte Position eines freundlichen Umgangs mit den Juden, zumindest auf der christlichen Seite, gewisse Wirkungen. Aus dieser Perspektive heraus bestünde die Möglichkeit einer Art Neubewertung des Sachverhaltes, was dem Eingestehen eines Fehlers, endete doch das Traktat mit dem Satz „Hier will ichs dis mal lassen bleyben, bis ich sehe, was ich gewirckt habe“ (WA 11, 336), gleichkäme.²⁶⁷

Die erhofften Missionserfolge blieben aus, was wiederum auf die „Verstocktheit“ der Juden zurückzuführen sei. Damit lag auch gleichsam eine Schuldzuweisung zugrunde, die wie erwartet im Sinne des Protestantismus ausfiel. Die Tischrede, ganz auf dem polemischen Niveau des kurze Zeit später folgenden Pamphlets, griff den Vorwurf der Gotteslästerei erneut auf und kommt zu einer politisch bemerkenswerten Konsequenz: eine Austreibung aller Juden im Reichsgebiet. Auch gibt die Tischrede Aufschluss hinsichtlich der Billigung von Gewalt. Die Juden müssten, unter der Androhung von Gewalt oder Folter, so Luthers Ratschlag, die Ursachen für eine derartige Gotteslästerei preisgeben. Dieser Ausspruch ließe sich auch als die Erpressung eines Geständnisses unter der Androhung einer peinlichen Befragung verstehen. Denn bisweilen bezog Luther seine Informationen nur aus Sekundärquellen. Ein jüdisches Geständnis, wie die Episode der Verbrennung der Basler jüdischen Gemeinde zeigte, gäbe der radikalen antijudaistischen Position enormen Aufwind. Eine solche Interpretation zeigt die Nähe zu der römischen Inquisition bzw. den Ketzerprozessen, also jenen juristischen Institutionen, welchen Luther nur knapp entging, auf.

Kaufmann arbeitet heraus, dass *Von den Juden und ihren Lügen* u.a. eine Abrechnung mit den christlichen Hebraisten darstelle, die nach Luthers Auffassung den christologischen Standpunkt des *Alten Testaments* nicht hinreichend darlegten (vgl. Kaufmann 2016a: 36).

²⁶⁷ Kaufmann vertritt eine ähnliche Position, wenn er von einer Selbstkorrektur spricht. Luther erkannte, dass die Juden durch die Schmähung Christi eine Gefährdung des öffentlichen Gemeinwesens darstellten (vgl. Kaufmann 2013b: 20).

Den primären Anlass, so Kaufmann, finde man allerdings in der protestantischen Judenpolitik, die Luther zu beeinflussen gedachte.²⁶⁸ 1539 erging in Kursachsen der Erlass eines bedingten Durchzugsrechts für Juden. Nach der Ansicht des Göttinger Kirchenhistorikers führte die Ausweisung der Juden aus Böhmen 1541/42 zu einer erhöhten jüdischen Präsenz in Kursachsen. Es handele sich also um einen Beitrag zu einem akuten migrationspolitischen Problem, folgert Kaufmann (vgl. Kaufmann 2016a: 39).

Vor dem Hintergrund der Tischrede und des geschilderten Kontextes sah sich der Reformator, der sich eigentlich zur Thematik nicht mehr äußern wollte, veranlasst, sein umfangreiches Buch *Von den Juden und ihren Lügen*²⁶⁹ zu verfassen:

„Ich hatte mir wohl vorgenommen, nicht mehr, weder von den Juden noch gegen die Juden zu schreiben. Aber weil ich erfahren habe, dass die elenden, unverbesserlichen Leute nicht aufhören, auch uns, das heißt die Christen, an sich zu locken, habe ich dieses Büchlein ausgehen lassen, damit ich zu denen gehöre, die diesem giftigen Vornehmen der Juden Widerstand geleistet und die Christen gewarnt habe, sich vor den Juden zu hüten“ (WA 53, 417).

Kündigte der Professor in dem Sendbrief noch an, später, wenn er mehr Zeit habe, seine Gedanken ausführlich darlegen zu wollen, heißt es nun in der Eröffnung, er hätte sich vorgenommen, was eindeutig einen Widerspruch darstellt, über das Thema schweigen zu wollen.

Bereits auf der ersten Seite verwies Luther analog der Tischrede auf die jüdischen Missionsabsichten. Somit entsteht natürlich beim Leser der Eindruck, dass er aufgrund des jüdischen Handelns zu dieser Schrift und den harten Worten gezwungen wurde. In diesem Fall war er nicht der Ankläger, sondern erneut das Opfer, was sich gegen seinen Willen zum Wohle der Christenheit mit einer solch prekären Thematik auseinanderzusetzen hatte. Dabei handelte es sich um einen geschickten rhetorischen Kniff.

Die „Judenschriften“ sind alle in deutscher Sprache verfasst. Damit sollte auch klar sein, dass es sich um keine wissenschaftlichen Abhandlungen für Gelehrte, sondern an den „Herrn Omnes“, um es mit Luthers Vokabel auszudrücken, gerichtete Bücher handelt. Bemerkenswert sind zwei weitere Sachverhalte. Einerseits erneuerte Luther seine Aussage, dass die Juden nicht zu bekehren seien, andererseits folgte der Verweis, nicht mit den Juden disputieren zu wollen:

„Ich habe nicht vor, mit den Juden zu zanken oder von ihnen zu lernen, wie sie die Schrift deuten oder verstehen. Ich weiß das alles vorher wohl. Viel weniger gehe ich damit um, dass ich die Juden bekehren wolle. Denn das ist unmöglich“ (WA 53, 417).

²⁶⁸ Auch Weymann vertritt die Ansicht der politischen Einflussnahme (vgl. Weymann 2013: 18).

²⁶⁹ Sämtliche Zitate stammen aus der neu bearbeiteten und kommentierten Ausgabe der Schrift von Matthias Morgenstern. Da Morgenstern, zwecks Zitation, die Seitenzahlen der Weimarer Ausgabe einfügte, erfolgt, um die Zitate nachvollziehen zu können, die Angabe dieser.

Darüber hinaus nahm Luther in der Einleitung auch auf den Titel des Buches Bezug und unterstrich nochmals, dass er nicht mit, sondern über die Juden zu reden gedenke. Seine Zielgruppe seien folglich „die Deutschen“:

„Wir reden jetzt nicht mit den Juden, sondern von den Juden und von ihrem Tun, damit unsere Deutschen [es] auch wissen mögen“ (WA 53, 419).

Das wiederum unterstreicht den Anspruch, sich an alle wenden zu wollen und nicht nur an die Gelehrten. Des Weiteren steckt in diesem knappen, aber höchst ergiebigen Zitat die Ankündigung, das deutsche Volk, also nicht nur die Protestanten, über das jüdische Schaffen aufzuklären. Diese Aufklärung hat freilich einen streng christozentrischen Standpunkt. Luther beabsichtigte nichts weniger als „unseren Glauben“ zu stärken, indem er etliche „Torheiten“ der Juden behandelte (vgl. WA 53, 419).²⁷⁰ Der dritte und wichtigste Aspekt ist der, dass Luther die im Alten Reich ansässigen Juden nicht als Deutsche sah. Es handelte sich folglich um Fremde. Damit entsteht beim Leser sofort eine Kategorisierung in „Wir“ und „Die“, in Deutsche und Fremde. Vor diesem Hintergrund ließen sich beispielsweise Verbindungen zu Carl Schmitts politischem Denken ziehen. Allerdings belässt es der Theologe aus Wittenberg nicht bei dieser Dichotomie. Die „Fremden“ wurden, analog zu Türken und Papst, als Teufel bzw. Handlanger des Teufels stigmatisiert. Nun mag das aus der heutigen Zeit heraus nicht sonderlich beeindruckend wirken. Im 16. Jahrhundert fiel dem Teufel allerdings eine herausragende Rolle zu. Er herrschte auf der Welt, seinem Reich der Sünde, durch Dämonen und Ketzer. Der Teufel war der Inbegriff des Bösen (vgl. Schwarz 1995: 117) und im alltäglichen Leben präsent. Luther bezeichnete die Juden in dem Traktat 37-mal als Teufel (vgl. Bering 1989: 148) und führte somit eine bewusste Diabolisierung herbei. Demnach wäre es auch denkbar, von einem Gegensatz zwischen Deutschen und Teufeln bzw. Dämonen zu sprechen. Damit wird auch klar, dass jeder, der die Juden nur toleriere, sich der Sünde schuldig mache. Helmut Pillau sieht in der Verteufelung der Juden ein Mittel, um den christlichen Glauben zu stärken. Verunglimpfungen und Beschimpfungen, so Pillau, seien als weitere Elemente zur Glaubensstärkung zu deuten (vgl. Pillau 2014: 21). In dem nachfolgenden Zitat findet sich sowohl eine Dämonisierung der Juden, als auch eine Reihe von Anschuldigungen und Beschimpfungen:

²⁷⁰ Vordergründig kritisierte er die falsche Schriftauslegung der Juden. Die Einleitung befasst sich mit dem jüdischen Hochmut, welcher, so der Reformator, aus der edlen Abstammung, der Beschneidung, dem Gesetz sowie der Annahme, das auserwählte Volk zu sein, erwachse. Der umfangreiche erste Hauptteil handelt über das falsche Messiasverständnis der Juden. Bei Osten-Sacken heißt es, dieser sei zwar höhnisch und spöttisch, dennoch liege zu weiten Teilen eine sachliche Auseinandersetzung mit dem rechten Schriftverständnis zugrunde (vgl. Osten-Sacken 2002: 132). Im weiteren Verlauf spricht der Wittenberger über die jüdischen Lügen gegen Personen, gefolgt von dem berühmten Maßnahmenkatalog.

„Ich habe viele Geschichten von den Juden gelesen und gehört, die mit diesem Urteil über Christi übereinstimmen. Wie sie nämlich die Brunnen vergiftet, heimlich gemordet [und] Kinder gestohlen haben, wie oben dargelegt. Ebenso, dass ein Jude dem anderen einen Topf voller Blut, auch durch einen Christen, über Feld geschickt hat oder ein Fass Wein, in dem, nachdem der Wein ausgetrunken war, ein toter Jude gefunden wurde und vieler mehr solcher [Geschichten].²⁷¹ Und das Kinderstehlen hat sie oft (wie oben gesagt) zur Verbrennung und Vertreibung geführt. Ich weiß wohl, dass sie dies und alles [andere] ableugnen. Es stimmt aber alles mit dem Urteil Christi überein, dass sie giftige, bittere, rachgierige, hämische Schlangen, Meuchelmörder und Teufelskinder sind, die heimlich stechen und Schaden tun, weil sie es öffentlich nicht vermögen“ (WA 53, 530).

Der Wittenberger Theologe griff den Vorwurf der Brunnenvergiftung, des Ritualmords sowie der Verbindung mit den gottfeindlichen Mächten auf. Damit lag ganz klar ein Widerspruch zu seiner früheren Missionsschrift vor. Die Stereotype, die er einst als Unfug deklarierte, bestimmen nun die rhetorische Agitation. Einen pseudowissenschaftlichen Anstrich verlieh Luther seinen Anschuldigungen zudem durch den Verweis auf das Studium vieler „Historien“ über die Juden. Kaufmann spricht von „allerlei trüben Quellen“ sowie der antijüdischen Literatur des Mittelalters (vgl. Kaufmann 2014a: 138).²⁷²

Es bleibt allerdings fraglich, inwiefern Luther selbst an derartige Stereotype glaubte bzw. ob diese, in der frühen Missionsschrift immerhin dezidiert abgelehnt, nur von ihm herangezogen wurden, um „seine Deutschen“ aufzuwiegen.²⁷³ Aring fasst treffend zusammen, dass es ein Judentum, wie es von Luther dargestellt und bekämpft wurde, niemals gab. Der Reformator agitierte aus seiner Christonomie heraus gegen ein Judentum, wie er es sah, und machte sich niemals die Mühe, die Juden kennenzulernen (vgl. Aring 1991: 108).

Es macht den Anschein, um auf das Zitat zurückzukommen, dass Luther die in der Vergangenheit stattfindenden Verbrennungen und Vertreibungen der Juden als Konsequenz ihres Handelns rechtfertigte. Die Phrase „hat sie oft zur Verbrennung und Vertreibung geführt“ lässt sich schwerlich als Vorwurf an die Christenheit interpretieren. Vielmehr erwächst der Eindruck, es würde ein eigenes Verschulden der Juden an ihrem Schicksal vorliegen, was ein derartiges Handeln als Konsequenz nach sich zog. Damit soll keinesfalls gesagt sein, er fordere selbige politische Maßnahmen.

Eine Parallele zu dem bereits erwähnten Papst Innozenz III. fällt auf. Beide versuchten erst die Juden zu bekehren. Mit dem offensichtlichen Scheitern der Bemühungen kam es zu

²⁷¹ An anderer Stelle spricht der Reformator davon, die Leichen der Juden ließen sich nicht ohne Abgaben und Steuern transportieren, weshalb sie ihre Toten aus Geldgier in einem Gefäß entsorgten (vgl. Morgenstern 2016: 210, WA Tr 3, 135).

²⁷² Luther selbst bezeichnete Nikolaus von Lyra (1270-1349) und Paul von Burgos (1351-1435) als mittelalterliche Autoritäten hinsichtlich der Judenfrage. Beide hätten, so der Wittenberger, die schändliche Schriftauslegung der Juden genauestens beschrieben und widerlegt (vgl. WA 53, 417). An anderer Stelle verwies er ausdrücklich auf die Schrift des Antonius Margaritha (vgl. WA 53, 513), der als eine Art von Kronzeuge fungierte.

²⁷³ Hier ließe sich eine Parallele zu der haltlosen Behauptung, der Papst wäre notfalls auch bereit mit den Türken zu paktieren, um die Deutschen zu bezwingen, aufzun.

einer starken Ablehnung des Judentums. Der von Luther vollzogene Sinneswandel hinsichtlich der Handhabung der Juden stellte insofern kein Alleinstellungsmerkmal dar. Lediglich der Ausprägung beider Extreme kommt eine Sonderstellung zu. Swoboda arbeitet nochmals treffend heraus, dass nicht die theologischen Ansichten des Professors einem Wandel unterlagen, sondern der konkrete Umgang mit den Juden (vgl. Swoboda 2015: 115).²⁷⁴ Darin könnte zumindest ein Indiz gesehen werden, welches Kaufmanns Position über den Einfluss Luthers Kollegen auf die judenfreundliche Schrift stärkt.

Einen weiteren Punkt, den Luther zentral heraus hob, stellte die vermeintliche Ausbeutung und Unterdrückung der Christenheit durch die Juden dar:

„Jawohl, sie halten uns Christen in unserem eigenen Lande gefangen, sie lassen uns arbeiten im Schweiß unseres Angesichts, um Geld und Gut zu gewinnen [...]. [Sie] sind also unsere Herren, wir ihre Knechte mit unserm eigenen Gut, unserm Schweiß und unserer Arbeit“ (WA 53, 521).

Der Vorwurf lautete, die „jüdischen Wucherer“ akquirierten ihren Wohlstand über die ehrliche Arbeit der Christen. Bereits in der Betrachtung des historischen Abrisses kam zur Sprache, dass es nur noch wenige bekannte „Wucherer“ im Reich gab. Das Gros der Juden war verarmt. Im Zitat dagegen obliegt der Eindruck, die gesamte Christenheit sei Opfer des jüdischen Wucherwahns. Eine weitere Verbindungslinie tut sich zu den Türken auf. Im Kontext der Hörigkeit gegenüber der von Luther als unrechtmäßige Herrscher klassifizierten osmanischen Obrigkeit erging folgende Begründung:

„Denn wie böse kanns denn sein, einem Türken oder Heiden zu dienen, sofern du gläubig und ein Christ bist und bleibst? Muß doch hier bei uns mancher einem Buben, Tyrannen oder bösen Herrn dienen“ (WA 30 II, 195).

Davon abgesehen, dass die Christen keinen Juden in diesem Sinne zu dienen hatten, sah Luther scheinbar keinerlei Probleme in Abhängigkeitsverhältnissen jedweder Art. Die Skurrilität liegt darin, dass er christliche Kriegsgefangene, mit anderen Worten Sklaven, bereitwillig zum Dienste unter den Türken verdammt und somit der wohl härtesten Form von Ausbeutung und Unterdrückung preisgab. In seiner judenfeindlichen Polemik gedachte der Reformator den zwanglosen Handel mit den „wuchernden Juden“, unter Rückgriff auf das Scheinargument zu unterbinden. Diese einfache Gegenüberstellung zeigt die verdrehten Dimensionen. Die vermeintlichen Motive von Ausbeutung und Unterdrückung dienten demnach der Erzeugung einer antijüdischen Stimmung. Vor diesem Hintergrund gilt es den Augustiner als einen Volksdemagogen zu begreifen.

²⁷⁴ Wiese kommt, rekurrierend auf Kaufmanns Forschung, zu selbigem Ergebnis (vgl. Wiese 2015: 6).

Zusammenfassend sei gesagt: Luther machte seine Ankündigung wahr und reflektierte die Wirkung der 1523 erschienen Missionsschrift. Behandelte er die Juden damals mit Respekt (Zuckerbrot), so zeugen die späten „Judenschriften“ von einer starken Ablehnung (Peitsche). Sein Judenhass, über die Anschuldigungen der „Verstockung“ sowie Gotteslästerei zum Ausdruck gebracht, stellte in erster Linie eine Folge der Enttäuschung über die gescheiterten Missionsversuche dar.

Ein weiteres zentrales Motiv für die radikale Haltung sehen viele Forscher in den Endzeitionen des Professors. Kaufmann vernachlässigt dieses Faktum, wenngleich er Luther als „Endzeitpropheten Gottes“ bezeichnet (vgl. Kaufmann 2014a: 112).²⁷⁵ Bering dagegen greift die insbesondere durch Obermann vertretene These der Endzeiterwartungen auf. Einer solchen Sichtweise folgend, stellten die vielen Verteufelungen Luthers mehr als nur bloße Polemik dar. Aus der Perspektive Luthers liegt demnach ein Wahrheitsanspruch zugrunde. Für eine derartige Auffassung sprechen die Erkenntnisse aus den bereits behandelten Fällen. Jede einzelne Auseinandersetzung beinhaltet einen Rekurs auf den Teufel und sein Wirken. Teils kommen die Anschuldigungen in Briefen an enge Vertraute vor, teils in den öffentlichen Schriften. Der Satan als polemisches Motiv in privaten Briefen ergibt keinen Sinn. Die von Luther vertretene Ansicht, alle Ketzer stünden mit dem Teufel im Bunde, trifft selbstverständlich auch auf die Juden zu. Demnach erscheint es sinnvoll, in den vielen Verteufelungen sowohl den Ausdruck der Polemik als auch dem der tatsächlichen Überzeugung zu sehen. Gestützt wird diese Ansicht dadurch, dass der frühneuzeitliche Protestantismus von einem intensiven Endzeitbewusstsein geprägt war, welches sowohl bei Pfarrern, als auch bei Gemeindemitgliedern auftrat (vgl. Sommer 1997: 175). Luther betrachtete die Reformation nicht als Beginn der Neuzeit, sondern lediglich als Aufschub des Endes der Weltzeit (vgl. Obermann 1981: 151).

Wissenschaftler, wie z.B. Korsch oder Obermann, attestieren ihm eine apokalyptische Geschichtsdeutung. Mit der Entdeckung des Evangeliums und dem daraus resultierenden Aufbau der neuen Kirche käme es, wie in der *Bibel* angekündigt, zum Sturm auf die wahre Kirche. Obermann spricht von einer endzeitlichen Großoffensive des Teufels (vgl. Obermann 1981: 138), was sich mit den Erkenntnissen aus dem Abschnitt über den Satan deckt. Der Angriff der Türken und die apokalyptische Interpretation nehmen eine zentrale Kategorie in Luthers Denken ein. Dabei wird die Aufhebung der Belagerung Wiens 1529 nicht als göttlicher Rettungsakt, sondern als Gnadenfrist gedeutet (vgl. Gerlach 2000: 48). Handelte es sich bei den Türken um das Fleisch des „Antichristen“, so fungierte der Papst als dessen

²⁷⁵ Auch bei Parsons heißt es, Luther begriff sich aus seinem Selbstverständnis heraus als einen Endzeitpropheten, der im Namen Gottes spreche (vgl. Parsons 2001: 635). Beutin stützt diese Annahme. Seiner Meinung nach glaubte Luther, Jesus wirke in der Gegenwart durch auserwählte Menschen, wozu sich der Reformator selbst zählte (vgl. Beutin 2017: 163).

Geist (vgl. Obermann 1981: 155). Die „Verstocktheit“ der Juden sowie die schon behandelte angebliche Gegenmissionierung deutete Luther als groß angelegten Angriff auf das Evangelium. Somit fielen die Juden neben Papst und Türken unter das „Satansvolk“. So heißt es in einem Brief, dass es in Deutschland von Verrätern, gemeint sind die Juden, wimmele, welche die Türken unterstützten (vgl. WA Br. 5, 175, Obermann 1981: 159). Im Zuge der endzeitlichen Erwartung müsse das Heil der Christen geschützt werden. Der finale Widerstand des Teufels gegen das bevorstehende Hereinbrechen von Gottes Reich führe Luther zu seiner judenfeindlichen Polemik, so die Argumentation Korschs (vgl. Korsch 1997: 157f). Juden, Türken und Papst bildeten eine „unheilige Koalition“ unter Führung des Teufels und sind als ein gemeinsamer Gegner des Christentums zu begreifen.²⁷⁶ Daraus geht nun wiederum hervor, dass die Juden kein Teil des weltlichen Regiments sein konnten, sondern dem weltlichen Reich, von Satan regiert, angehören mussten, was sie dann automatisch zu Feinden des Evangeliums machte.

Obermann kommt im Gegensatz zu vielen anderen Forschern zu dem Ergebnis, dass die „Judenschriften“ keine Hassneurose Luthers darstellten. Vielmehr handele es sich um ein Resultat der Lagebeurteilung der Kirche am Ende der Geschichte. Solidarität mit dem „Antichristen“ und seinen Verbündeten war für ihn undenkbar, daher rühre auch die scharfe Kritik an den Juden. Es wäre falsch, so Obermann, die Judenzitate isoliert von der Endzeitprophetie zu betrachten (vgl. Obermann 1981: 138, 155). Die drastische Ausdrucksweise des Augustiners interpretiert er in einem späteren Aufsatz ferner als eine an Satan selbst gerichtete Wortwahl, damit dieser ihn klar verstehen könne (vgl. Obermann 1988: 450). Die von Obermann vertretene Position ließe sich auch vorsichtig so deuten, dass mittels der These der Endzeiterwartung sowie der an den Satan gerichteten Worten gleichzeitig eine Relativierung der Äußerungen stattfindet. In diesem Sinne, da keine unmittelbare Anklage der Juden, wäre eine Wiederherstellung der Reputation Luthers ein mögliches Sekundärziel, welches Obermann und Kollegen verfolgen könnten. Vor dem Hintergrund der Klassifizierung Luthers als Demagogen, der vorsätzlich die antijüdische Stimmung schürte, gilt es die Äußerung Obermanns kritisch zu hinterfragen. Die Bezugnahme auf den Teufel sowie die Apokalypse erscheint im Zusammenhang mit dem Judentum bzw. allen Widersachern sinnvoll. Allerdings Luther das Vorhandensein von Hassneurosen gegenüber den Feinden Gottes absprechen zu wollen, stellt, insbesondere vor der immer wiederkehrenden „Freund-Feind-Dichotomie“, ein gewagtes Unterfangen dar.

²⁷⁶ Insofern haben die in diesem Unterkapitel behandelten monotheistischen Religionen, aus der Perspektive Luthers, eine weitere Gemeinsamkeit. Gleichzeitig ergibt sich eine gewisse Differenzierung zwischen der Intensität der Verbundenheit mit dem Teufel. Hexen sind zweifelsfrei, aufgrund des Teufelspaktes, an erster Stelle. Die sogenannte „unheilige Allianz“ aus Juden, Türken und dem Papsttum kommt an zweiter Stelle. Die innerreformatorischen Gegner, freilich auch mit dem Teufel im Bunde, haben die am schwächsten ausgeprägte Verbindung.

Eine von Bering durchgeführte Untersuchung zur Polemik Luthers zeigt, dass in *Von den Juden und ihren Lügen* 1.525 polemische Anschuldigungen auf 135 Seiten vorkamen. In der 93 Seiten umfassenden „Papstschrift“ finden sich 1.188 polemische Begriffe. Bei der „Türkenschrift“ finden sich immerhin 457 Verunglimpfungen auf 98 Seiten (vgl. Bering 1989: 138ff). Bering kommt ferner zu dem Ergebnis, dass die Polemik zwischen den drei Gruppen weitestgehend übereinstimmt. Es gibt also so gut wie keine spezielle Judenpolemik bei Luther (vgl. Bering 1989: 157f). Dies ließe sich zumindest als Indiz für einen größeren Zusammenhang, wie zuvor dargestellt, begreifen. Wie schon bei den anderen Widersachern gesehen, sind es vor allem die Anschuldigungen der Gotteslästerei, des öffentlichen Aufruhrs sowie die Verteufelung, die sich stets wiederholen.

4.3.3.9 Luthers Judenpolitik: Der Maßnahmenkatalog

Die inzwischen mehrfach angesprochene Radikalisierung drückte sich, wie die Tischrede aus dem Jahr 1542 schon andeutete, nicht nur in einer schärferen Polemik aus. Luther entwickelte zudem in dem Traktat *Von den Juden und ihren Lügen* eine Vielzahl an politischen Ratschlägen bezüglich des Umgangs mit der jüdischen Minderheit. Die politische Agenda richtete sich, wie zu erwarten, vorrangig an die Obrigkeit.

„Was wollen wir Christen nun mit diesem verworfenen, verdammten Volk der Juden tun? Zu ertragen ist es von uns nicht, nachdem sie bei uns sind und wir solche Lügen, ein solches Lästern und Fluchen von ihnen Wissen, damit wir uns nicht aller ihrer Lügen, Flüche und Lästerungen teilhaftig machen. So können wir das unauslöschliche Feuer des göttlichen Zorns (wie die Propheten sagen) nicht löschen und die Juden bekehren. Wir müssen mit Gebet und Gottesfurcht eine scharfe Barmherzigkeit üben, ob wir doch etliche aus der Flammen und Glut erretten könnten. Rächen dürfen wir uns nicht. Sie haben die Rache am Hals, tausendmal schlimmer, als wir ihnen wünschen können. Ich will meinen treuen Rat geben“ (WA 53, 522).

Zwei Gründe für ein politisches Programm sind erkennbar. Einerseits lästerten und fluchten, so Luther, die Juden über den Herrn. Allein ein solches Verhalten müsse Konsequenzen nach sich ziehen. Andererseits mache sich der Christenmensch bei einer Nichtahndung vor Gott schuldig. Rache dürfe allerdings kein Anlass sein. Ein weiteres Motiv liegt ebenfalls auf der Hand: Übertritte zum Judentum könnten nur dann stattfinden, wenn es Juden im Lande gibt. Mit dem Ratschlag einer „scharfen Barmherzigkeit“ nimmt der Antijudaismus politische Züge an. In einem Sieben-Punkte-Plan kommt das Ansinnen, also der bereits aus anderen Schriften wohlbekannte treue Rat, zum Ausdruck:

„Erstens, dass man ihre Synagoge oder Schule mit Feuer anstecke und, was nicht verbrennen will, mit Erde überhäufe und zuschütte, damit kein Mensch mehr davon in Ewigkeit einen Stein oder Schlacke sehen kann“ (WA 53, 523).

„Zweitens, dass man auch ihre Häuser zerbreche und zerstöre. Denn in ihnen treiben sie eben dasselbe, was sie in ihren Schulen treiben. Dafür mag man sie etwa unter ein Dach oder in den Stall tun wie die Zigeuner, damit sie wissen, dass sie nicht Herren in unserem Land sind, wie sie sich rühmen, sondern dass sie im Exil und in der Gefangenschaft sind, wie sie ohne Unterlass vor Gott über uns Zeter schreiben und klagen“ (WA 53, 523).

Die ersten beiden Punkte beziehen sich auf die Wohn- bzw. Betstätten der Juden. Diese gelte es, um Christus zu ehren, niederzubrennen, da in ihnen Gotteslästerung stattfände. Damit die Juden ihre Position im Lande erkennen, empfahl der Reformator sie auf Dachböden oder in Ställen unterzubringen. Eine derartige Forderung kommt faktisch einer systematischen „Verstaatlichung“ der Besitzungen gleich. Durch ein so geschaffenes Elend befänden sich die Juden zudem in einer Situation der ständigen Abhängigkeit, die einer von Luther gewollten Gefangenschaft gliche. Zigeuner, was nichts anderes als „ziehende Gauerner“ bedeutet, waren dafür bekannt, nicht lange an einem Ort zu verweilen, weswegen sie keine festen Wohnstätten benötigten. Kann diese Art der Handhabung als Hinweis auf eine Umsiedlung / Vertreibung gedeutet werden bzw. handelte es sich um eine Kriminalisierung der Juden?

„Drittens, dass man ihnen alle ihre Betbüchlein und Talmudisten wegnehme, in denen diese Abgötterei, die Lügen, der Fluch und die Lästerungen gelehrt werden“ (WA 53, 523).

„Viertens, dass man ihren Rabbinern [unter Androhung der Strafe des Verlusts] von Leib und Leben verbiete, weiterhin zu lehren“ (WA 53, 523).

Punkte drei und vier ergeben sich aus dem bereits Gesagten. Den Juden wurde die Ausübung ihres Glaubens untersagt. Die Gebetsbücher sollten eingezogen und den Rabbinern das Lehren verboten werden.²⁷⁷ Neben dem Verlust des Grundeigentums folgt nun die radikale Ausmerzung aller religiösen sowie kulturellen Grundlagen, also des spezifisch Jüdischen am Judentum und damit die Identität der Gemeinschaft.

„Fünftens, dass man den Juden das [freie] Geleit und [das Recht zur Benutzung der] Straße ganz und gar aufhebe. Denn sie haben auf dem Lande nichts zu schaffen, weil sie weder Herren noch Amtsleute noch Händler oder dergleichen sind. Sie sollen daheim bleiben“ (WA 53, 524).

„Sechstens, dass man ihnen den Wucher verbiete und ihnen alle Barschaft und Kleinodien an Silber und Gold wegnehme und es beiseitelege, um es zu verwahren. [...] Alles was sie haben (wie oben gesagt), haben sie uns gestohlen und durch ihren Wucher geraubt, weil sie sonst keinen anderen Lebensunterhalt haben. Dieses Geld sollte

²⁷⁷ Die einst vertretene Meinung, jüdische Schriften nicht zu verbrennen, revidierte der Reformator inzwischen. Zwar ist nirgends die Rede von einer – an Pfefferkorn erinnernden – Forderung der Bücherverbrennung. Allerdings legt der Aufruf die Synagogen und Häuser der Juden anzuzünden, die Vermutung nahe, dass es den Schriften nur wenig besser ergehen sollte. Zudem verbrannte Luther selbst die *Bannandrohungsbulle* und das *Corpus iuris Canonici*. Seine Forderungen gehen folglich noch weit über die Pfefferkorns hinaus.

man dann (und nur dann) brauchen, wenn ein Jude sich ernstlich bekehrt [...]“ (WA 53, 524).

Bezeichnenderweise befassen sich Punkt fünf und sechs mit der wirtschaftlichen Grundlage. Die Bewegungsfreiheit der Juden würde nach einem Verbot der Nutzung der Straßen nicht mehr existieren. Da Juden weder Händler noch Amtsleute waren, müssten sie auch nicht reisen, sondern sollten „daheimbleiben“. Nun stellt sich die Frage, was denn noch „daheim“ sein soll? Nach dem Niederbrennen der Häuser und der Einquartierung in Ställe und Dachböden kann schwerlich von einem „Heim“ die Rede sein. Luther sprach gleichsam eine Drohung in Richtung der Obrigkeit aus:

„Wenn ihr solchen Wucherern nicht von Rechts wegen die Straße verbietet, so könnte sich einmal eine Reiterei gegen sie sammeln, weil sie aus diesem Büchlein lernen werden, was die Juden sind, und wie man mit ihnen umgehen und ihr Wesen nicht schützen sollte“ (WA 53, 524).

Da das Volk aus dem Traktat lerne wie mit den Juden, deren Wesen es nicht zu schützen galt, zu verfahren sei, heißt es im Text, müssten die Juden die Konsequenzen des Volkes fürchten, sollte die Obrigkeit nicht die, wie der Augustiner meinte, von Rechtswegen legitimen Maßnahmen umsetzen.²⁷⁸ Somit wurde das Volk zum Spielball des Professors, der seine politischen Forderungen durchgedrückt wissen wollte. Die Begebenheit erinnert, wenngleich nicht in derart drastischer Ausprägung, an Müntzers Vorgehen, der den Fürsten unverhohlen drohte. Entweder sie unterstützen sein Ansinnen oder das Schwert gehe automatisch an das Volk über. Nun war es Luther, der selbige oder wenigstens eine ähnliche Taktik fuhr. Zwar mag man Luther zugutehalten, dass er lediglich eine Drohkulisse aufbaute. Dennoch sollte deutlich zum Vorschein kommen, dass ihm alle Mittel als opportun erschienen, um seine Ansichten durchzusetzen. Einen weiteren interessanten Gedanken liefert Brumlik, der die Position vertritt, die Forderung laufe rechtstheoretisch darauf hinaus, den Juden einen Nicht-Status zukommen zu lassen, welcher faktisch der Reichsacht gleichgekommen wäre (vgl. Brumlik 2014: 33).

Ferner hätte neben dem Verbot des Wuchers auch eine komplette Enteignung der Juden stattgefunden. Damit nahm Luther den Juden jedwede materielle Grundlage und somit auch die Existenz im Reich. Darüber hinaus thematisierte er ein weiteres mittelalterliches Feindbild, nämlich das des „Wucherjudens“, der das Volk bestehle. Es finden sich nun fast alle der eingangs dargestellten mittelalterlichen Feindbilder in der Polemik wieder. Die Rückerstattung des Geldes, bei wahrhafter Bekehrung, könnte eine Art von Anreiz darstellen. In

²⁷⁸ Er sprach von Reiterei, was durchaus nicht negativ zu verstehen ist. In früheren Begegnungen mit ähnlichen Situationen (z.B. Karlstadt und die Bilderstürmer), fand die Begrifflichkeit des „Pöbels“ Verwendung, die durchweg negativer Art war. Für seine Zwecke instrumentalisiert, fiel dem Volkszorn, in diesem Sinne scheinbar keine Form von Aufruhr, eine durchweg positive Konnotation zu. Der Widerspruch kommt deutlich zum Vorschein.

diesem Falle ließe sich eine Verbindung zu dem Stereotyp des „geldgierigen Juden“ konstruieren.

„Siebtens, dass man den jungen, starken Juden und Jüdinnen Dreschflegel, Axt, Hacke, Spaten, Spinnrocken, Spindel in die Hand gebe und lasse sie im Schweiß ihres Angesichts ihr Brot verdienen, wie Adams Kindern aufgelegt ist“ (WA 53, 525).²⁷⁹

Zu guter Letzt plädierte der Reformator für einen allgemeinen Arbeitszwang. Mittels ehrlicher Arbeit sollten die Juden ihre Nahrung fortan verdienen. Dass ihnen derartige Berufe bisweilen verboten waren und die Christenheit sie in den Wucher drängten, schien nichts zur Sache zu tun. Interessanterweise nannte er als Adressaten der Zwangsarbeit sowohl Juden wie auch Jüdinnen. Sonst fand nur die männliche Form Verwendung. Daraus lässt sich eine allgemeingültige Arbeitspflicht schlussfolgern, die nicht zwischen Männern und Frauen unterschied. Dieser Punkt schien ihm also besonders wichtig gewesen zu sein. Der Sieben-Punkte-Plan zielte auf eine systematische Vernichtung aller materiellen und spirituellen Grundlagen der Juden ab. Eine Verbindung zu den Nationalsozialisten, die ähnliches Ideengut umsetzten und die Person Luthers instrumentalisierten, liegt unweigerlich auf der Hand, sollte aber nicht vorschnell gezogen werden. Es ist anzunehmen, dass kein Jude bei einer Umsetzung der sogenannten „scharfen Barmherzigkeit“ in den protestantischen Gebieten verblieben wäre. Letzten Endes bestand genau darin das eigentliche Vorhaben:

„Befürchten wir aber, dass sie uns an Leib, Weib, Kind, Gesind, Vieh usw. Schaden tun könnten, wenn sie uns dienen oder [für uns] arbeiten, weil wohl zu vermuten ist, dass diese edlen Herrn der Welt und [diese] giftigen, bitteren Würmer, keine Arbeit gewohnt [sind und] sich nur ungern so hoch unter die verfluchten Gojim²⁸⁰ demütigen würden, so lasst uns bei der gemeinen Klugheit der anderen Nationen wie Frankreich, Spanien, Böhmen usw. bleiben und mit ihnen abrechnen, was sie uns abgewuchert [haben], und danach gütlich teilen, sie aber jedenfalls zum Lande hinaustreiben. Denn wie gehört, Gottes Zorn ist so groß über sie, dass sie durch sanfte Barmherzigkeit nur schlimmer und schlimmer, durch scharfe [Barmherzigkeit] aber wenig besser werden. Darum jedenfalls weg mit ihnen“ (WA 53, 526).

In dem festen Bewusstsein, dass die Juden weiterhin lästern würden sowie mit dem Rekurs auf die Gefahr für Leib und Leben der christlichen Bevölkerung, plädierte Luther für eine Ausweisung. Schubert verweist nochmals auf die besondere Sünde, die sich der Christ auflädt, wenn er die Juden besseren Wissens dulde (vgl. Schubert 2010: 258).

²⁷⁹ Hier kommt aller Wahrscheinlichkeit nach der Einfluss Margarithas zum Vorschein, der nämlich selbst eine Arbeitspflicht für Juden forderte.

²⁸⁰ Das aus der hebräischen *Bibel* stammende Wort Goj (Plural: Gojim) bezeichnet alle nichtjüdischen Völker. Im nachbiblischen Judentum verkam die Begrifflichkeit häufig zu einem Schimpfwort für Nichtjuden. Luther verwendete „Goj“ daher inflationär, um auf die Feindschaft der Juden gegenüber allen Nichtjuden zu verweisen (vgl. Morgenstern 2016: 285).

In seiner 1523 verfassten judenfreundlichen Schrift hieß es noch, die Katholiken behandelten die Juden wie Hunde. Derweil war es der Reformator, der Juden wie „tolle Hunde hinausjagen“ gedachte (vgl. WA 53, 541f). Ein sanfter Umgang verschlimmere die Situation zunehmend, daher bedürfe es der „scharfen Barmherzigkeit“. Aus Luthers Perspektive könnte es sich dabei womöglich noch um einen Akt von christlicher Gnade handeln. Motive der Rache lägen jedenfalls, so Luther, nicht zugrunde.

Somit bereiteten alle sieben Punkte auf diesen finalen Schritt vor. Kaufmann sieht die starke Polemik als rhetorisches Mittel, um die Juden aus dem protestantischen Gebieten zu vertreiben (vgl. Kaufmann 2013a: 116, 2008c: 41). Darauf aufbauend folgte in dem politischen Programm Luthers persönliche Vorstellung der Lösung der Judenfrage. Um eine möglichst große Resonanz zu erzielen, vermahnte dieser gleichsam auch die Pfarrer:

„Und euch meine lieben Herrn und Freunde, die ihr Pfarrer und Prediger seid, will ich hiermit ganz treu an euer Amt erinnert haben, dass auch ihr eure Gemeindeglieder vor ihrem ewigen Schaden warnt, wie ihr wohl zu tun wisst“ (WA 53, 527).

Rekurrierend auf das Predigeramt sollten die Pfarrer die Gemeindemitglieder vor den Juden und ihren Lügen warnen. Allerdings dürfte sich der Volkszorn nicht in Pogromen etc. entladen (vgl. WA 53, 527), was wiederum eine klassische Position der Obrigkeitslehre bzw. des Landfriedens darstellte. Dennoch musste sich Luther darüber im Klaren sein, die im Volke sowieso schon vorhandene Judenfeindlichkeit künstlich zu schüren. Eine mögliche Erklärung dahingehend wäre, dass er die Obrigkeiten ein weiteres Mal, mittels einer Instrumentalisierung des Volkes, unter Druck setzen wollte, nun allerdings ohne eine mögliche Selbstjustiz seitens der Untertanen anzuführen. Wie schon gesehen, handelten die Fürsten nicht unbedingt nach den Vorstellungen des Reformators. Bei Lienhard heißt es, die Obrigkeiten hätten sich gegenüber dem Evangelium emanzipiert und duldeten keine Kritik mehr. Die Aufgabe der Prediger wiederum bestünde, gemäß Luther, auch darin, die Herrschaften zu ermahnen (vgl. Lienhard 1997: 131). Denkbar wäre also, dass die Prediger sowohl Volk als auch Obrigkeit beeinflussen sollten.

Auf der Agenda Luthers standen also keinesfalls Verbrennungen oder anderwärtige Tötungen der Juden, sondern deren Vertreibung. Einerseits erfolgt somit eine klare Positionierung hinsichtlich der Phrase „hat sie oft zur Verbrennung und Vertreibung geführt“, indem er deutlich darauf verweist, dass keine Rache stattfinden dürfe. Andererseits empfiehlt sich ein Rekurs auf Horkheimers Antijudaismus. Horkheimer argumentiert, dass Antijudaismus auf eine Vertreibung der Juden abzielt und nicht auf deren Tötung. Luther wollte genau eine solche Vertreibung herbeiführen und fällt somit klar in die Begriffsbestimmung Horkheimers. Insofern bleibt festzuhalten, dass Luthers Programm grausam war, aber keinerlei Tötung rechtfertigte. Dies soll keine Entschuldigung und Relativierung der Forderungen darstellen.

Dennoch muss darauf verwiesen werden, dass er nicht in der Tradition mittelalterlicher Pogrome zu sehen ist. Auch der noch immer gegenwärtige Gedanke, einige wenige Juden mit der „scharfen Barmherzigkeit“ erretten zu können, existierte weiterhin fort. Doch zielte diese Schrift auf den Schutz der christlichen Gemeinde ab, was im vollkommenen Gegensatz zu den 1523 getätigten Aussagen stand.

Eine mögliche Erklärung für ein Auskommen ohne Hinrichtungen könnte Augustinus, der vehement die Forderung Juden als lebendes „Mahnmal“ zu behandeln vertrat, liefern. Diese Auffassung der Knechtschaft der Juden, auch im vierten Laterankonzil wiederkehrend, beeinflusste möglicherweise den Umgang des Professors mit den Juden. Für eine solche These jedenfalls spräche die Tatsache der herausgehobenen Stellung Augustins in dem Augustinerorden. So findet sich ein Fortwirken Augustins und der Kirchenväter bei Luther, welches, so die Meinung Leppins, theologieformenden Charakter hatte (vgl. Leppin 2017: 70). Den Gedanken einmal weitergesponnen, ließe sich dafür argumentieren, Luther vertrat in Punkto Judentum die Linie des Kirchenvaters. Todesurteile zu fordern belastete sein Gewissen jedenfalls nicht, wie die Episoden mit den Bauern, Hexen, Täufern und Türken zeigten. Keine kirchliche Autorität stand – wie Augustinus, wenngleich in christologischer Denkart, für die Juden – für eine der genannten Gruppierungen ein. Eine Vertreibung der Juden stellte somit die schärfste mögliche Bestrafung dar. Nochmals aus einem anderen Blickwinkel mit etwas mehr Schärfe formuliert, hieße das nichts anderes, als dass die Äußerungen des Augustinus einer durchaus nicht ganz abwegigen Forderung der Hinrichtung der Juden entgegenstanden. Es wäre wünschenswert in einem anderen Kontext diese durchaus streitbare These, selbst oder durch Kollegen nachgegangen, einer ausführlicheren Erörterung zu unterziehen.

Der Vollständigkeit halber erscheint es sinnvoll auf das Feindbild der „Judensau“, aufgegriffen in der Schrift *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi*, zu verweisen:

„Es ist hier zu Wittenberg an unserer Pfarrkirche eine Sau aus Stein gehauen. Da liegen junge Ferkel und Juden drunter, die saugen. Hinter der Sau steht ein Rabbiner, der hebt der Sau das rechte Bein empor und mit seiner linken Hand zieht er den Bürzel (d. i. Schwanz) über sich, bückt (sich) und guckt mit großen Fleiß der Sau unter den Bürzel in den Talmud hinein, als wollte er etwas Scharfes und Sonderliches lesen und ersehen“ (WA 53, 600).

An anderer Stelle eine Passage, die Roper zurecht als „Crescendo des körperlichen Ekels“ bezeichnete. Luther stellte sich die Juden beim Küssen sowie anbeten der Exkremente des Teufels vor (vgl. Roper 2016: 502):

„Hieher zum Kusse! Der Teufel hat in die Hosen geschissen und den Bauch abermal geleeert. Das ist ein recht Heiligtum, das die Juden und was Jude sein will, küssen, fressen, sauffen und anbeten sollen, und wiederum soll der Teufel auch fressen und sauffen, was solche Jünger speien, oben und unten auswerfen können. Hie sind die

rechten Gäste und Wirthe zusammengekommen, habens recht gekocht und angerichtet“ (WA 53, 587).

Inhaltlich lieferte die Schmähung keinen sonderlichen Mehrwert. Jedoch kommt nochmals die unsagbare Verachtung zum Vorschein. Zudem bleibt festzuhalten, dass der Wittenberger in seinem Kampf gegen die Juden auf alle eingangs behandelten Feindbilder zurückgriff. Ein gewöhnlicher, den zeitlichen Umständen entsprechender, Grobianismus liegt hier bestimmt nicht mehr vor.

Die Mitschrift eines Gespräches bei Tische verspricht dagegen einen tatsächlichen inhaltlichen Mehrwert. Ein Ausschnitt aus einer Tischrede von 1543, also nach dem Maßnahmenkatalog geäußert, bringt nochmals den Hass, was wiederum der Ansicht Luther hätte keinerlei Hassneurosen, wie von Obermann vertreten, diametral gegenübersteht, des Reformators zum Vorschein:

„[...] Ein anderer erzählte viel von den Gotteslästerungen der Juden und fragte, ob es einem Privatmann erlaubt sei, einem gotteslästernden Juden einen Faustschlag zu versetzen. Er [Luther] antwortete: Ganz gewiß! Ich wollte einem solchen eine Maultschelle geben. Wenn ich könnte, würde ich ihn zu Boden werfen und in meinem Zorn mit dem Schwert durchbohren. Da es nämlich nach menschlichem und göttlichem Recht erlaubt sei, einen Straßenräuber zu töten, viel mehr einen Gotteslästerer“ (WA Tr 5, 257).²⁸¹

Ganz deutlich sprach sich Luther nun dafür aus, einen Juden, der Gotteslästerei beginge, töten zu wollen. Damit erfolgte nicht nur eine ausdrückliche Befürwortung eines Faustschlages, also körperlicher Züchtigung, sondern gleichsam die Legitimation der Hinrichtung. Eine Begründung geschieht über das inzwischen bekannte Motiv der Gotteslästerei, welches erneut für die Sanktionierung herhalten musste. Somit übertrifft die politische Konsequenz der Aussage die Forderungen innerhalb des Maßnahmenkataloges noch deutlich. Von einer politischen Konsequenz ist dahingehend die Rede, da alle Juden, so die Meinung des Reformators, Gotteslästerei betrieben. Weitergedacht führt ein solches Ansinnen zu einer faktischen Rechtslosigkeit der Juden, welche nunmehr alle unter einem Bann stünden.

Die in den Tischreden vorgebrachte Aggression nimmt, da im engsten Kreise kundgetan, oftmals stärkere Ausmaße an, als dies beispielsweise in den Schriften der Fall ist. Daher stellt sich die Frage nach der Glaubwürdigkeit. Einerseits könnte diese, da im kleinen Kreise vertrauter Personen dargelegt, besonders hoch sein. Andererseits könnte es sich um vorschnelle Äußerungen handeln, derer eine kritische Reflexion fehlte. Aus den vorherigen Kapiteln ging hervor, dass Todesurteile (Stichwort: Bauern, Türken, Täufer, Hexen) durchaus eine Option darstellten, was für die Glaubwürdigkeit der Forderung spräche.²⁸² Eine

²⁸¹ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Bienert 1982: 172.

²⁸² Auch griff Luther auf eine ähnliche Argumentation zurück, um Gewalt gegen den Papst zu rechtfertigen: „Wenn wir Diebe strafen mit dem Galgen, Räuber mit dem Schwert, Ketzer mit dem Feuer, warum brauchen wir da nicht jede Art Waffen wider solche Lehrer der Verderbtheit [...].“ (Luther

Befürwortung der Anwendung von körperlicher Gewalt wiederum liegt denkbar nahe. Die Folter legitimierende Tischrede aus dem Jahr 1542 – „Wenn ich herr wer, ich wolte sie beim hals nemen, oder musten mir ursach sagen“ (WA Tr 5, 166) – spricht jedenfalls eindeutig von Gewaltanwendung. Möglicherweise vertrat der Professor in der Tischrede seine private Meinung, wohingegen der Maßnahmenkatalog die abgeschwächte politische Linie repräsentierte.

Eine Besonderheit in der Tischrede liegt darin, dass Gewalt nun von einem Privatmann, also nicht durch die von Gott eingesetzten Obrigkeiten, ausginge. Folglich käme es zu einem Bruch mit der einst verteidigten politischen Ordnung. Wenn ein Privatmann einem Juden, mit dem pauschalen Argument der Gotteslästerei, töten dürfe, dann wäre das Resultat, obwohl von Luther an anderer Stelle dezidiert nicht gewollt, ein weiteres, in dem Volkszorn begründetes, Pogrom. In dem Maßnahmenkatalog rekurrierte er darauf, die „scharfe Barmherzigkeit“ dürfe nicht aus Rache geschehen. Nun heißt es verwunderlicher Weise, er wolle die Juden im Zorne erstechen. In diesem Zusammenhang gilt es auch die Äußerung, wie bei den Hexen, Papst und Türken schon beobachtet, selbst zur Tat schreiten zu wollen, zu begreifen. Nunmehr lagen ganz klar Emotionen zugrunde, die dem eigentlichen Ansinnen, keine Rache üben zu wollen, eindeutig widersprachen. Auch ließe sich ein erneuter Bezug zu Müntzer, der zwischen Auserwählten und Verdammten unterschied, konstruieren. Die Verdammten, so Müntzer, gelte es im Angesicht des nahenden Endes der Welt zu beseitigen. Dass es sich bei den Juden, aus der Perspektive Luthers, um Verdammte handelte, sollte inzwischen klar sein. Ebenfalls war er von einem bevorstehenden Ende der Welt überzeugt. Die Beseitigung der Juden könnte angesichts des Zitates auf zwei Wegen erfolgen: Verbannung, wie im Maßnahmenkatalog kundgetan, oder möglicherweise Hinrichtung wegen Gotteslästerei. Da in den öffentlichen Forderungen nirgends eine derartig drastische Bekundung auftauchte, hielt Luther einen solchen Weg entweder für, wobei dann die ganze Äußerung bei Tische fraglich wäre, falsch oder schlichtweg nicht durchsetzbar. Eine Legitimation der Übergriffe von Privatleuten auf Juden, was einer Selbstjustiz im Namen Gottes gleichkäme, schien jedenfalls, in dem Kontext der nicht handelnden Obrigkeiten, denkbar. Dafür jedenfalls sprächen die Verweise auf den, durch die „Reiterei“ positiv konnotierten, Volkszorn.

Eine solche Deutung widerspräche, zumindest bei einer ersten Betrachtung, der These Augustins, demnach die Juden als „Mahnmal“ erhalten bleiben müssten. Brumlik argumentiert über das römische Recht. Demnach gab es, von dem Philosophen Giorgio Agamben (geb. 1942) als „Homo Sacer“ analysiert, Menschen, die keinesfalls hätten geopfert werden dürfen, da sie heilig waren. Aber ein jeder hatte das Recht diese Menschen straffrei zu töten

zitiert nach Mynarek, lat. Original WA 6, 347). Auch dieser Passus ließe sich als Indiz für eine Glaubwürdigkeit anführen.

(vgl. Brumlik 2014: 33). Damit ergäbe sich sozusagen eine Art Grauzone. Der offiziellen Doktrin folgend, galt es, so der Appell an die Obrigkeiten, die Juden am Leben zu lassen. Die Untertanen könnten, Luther sprach in der Tischrede dezidiert von einem Privatmann, dagegen verfahren wie sie wollten. Eine solche Handhabe wäre keine Neuerfindung des Professors aus Wittenberg. Die meisten Pogrome resultierten aus dem Volkszorn und nicht durch obrigkeitliche Anordnungen und passen ebenso zu der Theorie. Insofern könnte, auch mit der Gefahr zu viel in die Textpassagen hineinzuiinterpretieren, eine verklausulierte Aushebelung der augustinischen Doktrin stattgefunden haben.

Die Einstellung Luthers bezüglich der Juden änderte sich in den kommenden Jahren nicht. 1546 reiste er nach Eisleben, um als Vermittler bei Streitigkeiten der dortigen Grafen zu fungieren. Nicht zuletzt wollte er die Gelegenheit nutzen, um sich mit dem „Judenproblem“ der Gemeinde zu befassen. In einem Brief an seine Frau heißt es:

„So sind in der Stadt Eisleben jetzt diese Stund über fünfzig Juden wohnhaft [...]. Wenn die Hauptsachen geschlichtet wären, so muß ich mich daran legen, die Juden zu vertreiben. Graf Albrecht ist ihnen feind und hat sie schon preisgegeben (= zur Vertreibung freigestellt). Aber niemand tut ihnen noch etwas. Wills's Gott, ich will auf der Kanzel Graf Albrecht helfen und sie auch preisgeben“ (WA Br 11, 275f).

Er setzte seine Frau über die Pläne in Kenntnis, vor der Gemeinde eine Vermahnung gegen die Juden halten zu wollen. Die hiesige Obrigkeit, in der Person des Grafen Albrecht (1480-1560), habe einer Vertreibung schon zugestimmt, hieß es weiter. Am 15. Februar 1546 predigte Luther in Eisleben. Im Anschluss an die Predigt erfolgte, wie angekündigt, die Vermahnung wider die Juden, auf die es in Auszügen einzugehen gilt:

„Nun ist's mit den Juden also getan, daß sie unsern Herrn Jesus Christus täglich nur lästern und schänden. Dieweil sie das tun und wir es wissen, so sollten wir es nicht leiden. Denn soll ich den bei mir leiden, der meinen Herrn Christus schändet, lästert und verflucht, so mache ich mich fremder Sünden teilhaftig, so ich doch an meinen eigenen Sünden genug habe. Darum sollt ihr Herren sie nicht leiden, sondern wegtreiben. Wo sie sich aber bekehren, ihren Wucher lassen und Christus annehmen, so wollen wir sie gerne als unsere Brüder halten. Anders wird nichts daraus, denn sie machen's zu groß. Sie sind unsere öffentliche Feinde, hören nicht auf, unsern Herrn Jesus Christus zu lästern, heißen die Jungfrau Maria eine Hure, Christum ein Hurenkind. Uns heißen sie Wechselbälge und Mahlkälber, und wenn sie uns alle töten könnten, so täten sie es gerne und tun's auch oft, sonderlich die sich für Ärzte ausgeben [...]. Das habe ich als ein Landeskind euch zur Warnung wollen sagen zu letzte, damit ihr euch fremder Sünde nicht teilhaftig macht. Denn ich meine es ja gut und treulich (mit) beiden, mit Herren und Untertanen. Wollen sich auch die Juden zu uns bekehren und von ihrer Lästerung und was sie sonst getan haben, aufhören, so wollen wir es ihnen gerne vergeben. Wo aber nicht, so sollen wir sie auch bei uns nicht dulden noch leiden“ (WA 51, 194ff).

Erneut ein Verweis auf die Gotteslästerung sowie die, insbesondere gegen jüdische Ärzte gerichtete, Behauptung Juden töteten Christen. Diese Anschuldigungen sind eingebettet in die Warnung niemand dürfe wissentlich ein solches Verhalten, des eigenen Heils wegen, dulden. Damit lag ganz klar eine Aufforderung zum Handeln vor. Diesmal allerdings sprach

Luther die „Herren“, also die Obrigkeit, an. Der Grund dafür könnte darin liegen, dass der Graf bereits im Vorfeld seine Unterstützung zusagte. Luther selbst bezeichnete sich, wahrscheinlich um auf seine Geburtsstadt zu verweisen, als Landeskind. Gleichzeitig richtete er aber auch eine ausdrückliche Vermahnung an die Gemeinde.

Von besonderem Interesse sind zwei Sachverhalte: Einerseits die noch immer bestehende Hoffnung auf Bekehrungen, andererseits die Stilisierung der Juden als öffentliche Feinde der Christenheit.²⁸³ Die Floskel „öffentliche Feinde“ erinnert stark an einen politischen oder juristischen Sprachgebrauch, aber nicht an den Wortschatz eines Theologen. Öffentliche Feinde sind demnach Staatsfeinde. Da 1546 bereits eine Landeskirche mit dem Fürsten als Notbischof existierte, liegt die Vermutung nahe, dass Luther genau darauf hinauswollte: Sind die Juden Feinde der Kirche, so sind sie auch gleichsam die Feinde des „Staates“. Schon früher kam selbiges Ansinnen, wenngleich nicht so deutlich ausformuliert, zum Tragen. In der *Adelsschrift* heißt es:

„[...] ein jeglicher soll mit seinem Amt oder Werk den anderen nützlich und dienstbar sein, so daß vielerlei Werke alle auf eine Gemeinde gerichtet sind, Leib und Seele zu fördern, gleich wie die Gliedmaßen des Körpers alle eines dem andern dienen“ (WA 6, 409).

Die Gemeinde, nun mehr als soziales Gebilde zu verstehen, ließe sich durchaus auch als eine Form von Öffentlichkeit begreifen. Analog den Gliedmaßen des Körpers bedürfe es eines Zusammenwirkens aller Mitglieder, um eine optimale Funktionalität zu gewährleisten. Dieses Bild griff Luther nun in den späten Äußerungen wieder auf, um die „scharfe Barmherzigkeit“ zu untermauern:

„Wie die treuen Ärzte tun, wenn der Brand in den Knochen gekommen ist: Sie verfahren dann unbarmherzig und schneiden, sägen, brennen Fleisch, die Adern und Bein und Mark ab“ (WA 53, 541).

Die Juden verglich er, da sie keinerlei nützliches Amt oder Werk vollbrachten, mit einem Knochenbrand, den man, um der Gesundheit des ganzen Organismus wegen, unbarmherzig zu entfernen habe. Damit ein Gemeinwesen einwandfrei funktionieren könne, galt es folglich alle Störfaktoren zu eliminieren. Ein derartiges Bild lässt keinen Zweifel an dem Vorhaben und dessen Radikalität. Was der Augustiner hier forderte, stellte nichts Geringeres als eine politische Säuberung im großen Stile dar. Immerhin galt es eine komplette Volksgruppe aus der Gemeinschaft, und hier die Betonung auf „unbarmherzig“ liegend, zu entfernen.

²⁸³ Bei Schmidt heißt es, die Bereitschaft, basierend auf der innigen Christenliebe, zu vergeben sowie die teuflische Angst sich fremder Sünde teilhaft zu machen, käme in dieser Passage besonders gut zum Ausdruck (vgl. Schmidt 1985: 145).

Bienerts Quellenbuch über Luthers Auseinandersetzung mit den Juden liefert umfangreiches Material über den gesamten Wirkungszeitraum hinweg. Allerdings findet sich eine vermeintlich heikle Passage in der zuvor schon behandelten *Vermahnung* bei ihm nicht wieder, die es zum Abschluss nochmals an prominenter Stelle hervorzuheben gilt:

„Wie wol ich Sorge trage, das Jüdische Blut sei nu mehr wesserrig und wild worden [...]“
(WA 51, 195).

Bienert ließ genau diesen Satz aus, was keinerlei Zufall sein kann. Augenscheinlich wollte er etwaige rassische Interpretationen und unpassende „Nazivergleiche“ abwenden. Eine solche Vorgehensweise ließe sich neudeutsch als Framing, also das selektive Bereitstellen von Informationen, bezeichnen, um ein gewünschtes Bild zu erzielen. Dabei kann Luther keinerlei biologisch-rassische Begründung gemeint haben. Ganz klar sprach er sich nur wenige Zeilen später (siehe obiges Zitat: WA 51, 194ff) dafür aus, Konvertiten zu schützen und als vollwertige Mitglieder der christlichen Gemeinde zu begreifen. Eine rassische Komponente wiederum sähe eine derartige Möglichkeit nicht vor. Aus heutiger Perspektive löst die Floskel des „jüdischen Blutes“, im Kontext der Geschichte, sämtliche „Alarmglocken“ aus. Dennoch darf nicht der Fehler unterlaufen, unsere Vergangenheit der Biografie Luthers überzustülpen. Woher sollte dieser denn auch von der modernen Rassentheorie Kenntnis haben? Skinner untermauert diese Argumentation nochmals in seiner methodischen For-
derung:

„Allerdings ist jedes Verständnis eines Verhaltens als inakzeptabel auszuschließen, von dem sich zeigen läßt, daß es auf Beschreibungskategorien und Klassifizierungen beruht, die dem Akteur selbst gar nicht zugänglich waren. Wenn eine Äußerung oder eine Handlung von einem Akteur willentlich vollzogen wird und für ihn eine bestimmte Bedeutung hat, so folgt daraus nämlich, daß jedes überzeugende Verständnis der Absichten des Akteurs notwendigerweise auf die Menge jener Beschreibungen zurückgreifen muß, die dieser im Prinzip hätte verwenden können, um zu charakterisieren und klassifizieren, was er gesagt oder getan hat. Anderenfalls wird dieses Verständnis, so überzeugend es auch sein mag, nicht als Verständnis seiner Aussage oder Handlung gelten können“ (Skinner 2009: 48f).

Aus diesem Grund musste es sich bei Luther, auf die ihm zugänglichen Beschreibungen reduziert, vor dem Hintergrund der Begriffsbestimmungen von Antisemitismus und Antijudaismus, um einen Antijudaisten handeln. Jeder der in Luther einen Proto-Rassetheoretiker zu erkennen glaubt, hat sich im Jahrhundert geirrt.

Drei Tage nach der zu Eisleben gehaltenen Predigt verstarb der Reformator. Seine letzten überlieferten Worte über die Juden standen also in der Tradition der bekannten Schmähschrift *Von den Juden und ihren Lügen*, wenngleich er eine Tür für Bekehrungen offen hielt. Josel von Rosheim wünschte dem einstigen Hoffnungsträger, er möge in der Hölle schmachten (vgl. Jung 2008b: 133).

Abschließend nochmals der Verweis, Luther keinesfalls als einen politischen Denker im klassischen Sinne zu verstehen. Er war stets Theologe und Seelsorger. Alle seine Gedanken gingen immer von Gott aus. Aus seiner Theologie heraus ergaben sich somit die dargelegten politischen Elemente, die sich an das weltliche Regiment, wiederum eine aus dem theologischen Kontext heraus resultierende politische Konsequenz, richteten. Insofern wäre vielleicht die Bezeichnung einer gewissermaßen politischen Theologie zutreffend. Denn seine Gedanken, wie der Maßnahmenkatalog eindrucksvoll demonstrierte, zielten tatsächlich auf eine Veränderung der realen gesellschaftlichen Begebenheiten ab.

4.3.3.10 Die realpolitischen Folgen von Luthers Forderungen

Es stellt sich die Frage, welche realpolitischen Folgen Luthers politisches Programm nach sich zog. Die Schmähschrift *Von den Juden und ihren Lügen* war mit zwei deutschen und einer lateinischen Auflage die erfolgloseste der „Judenschriften“ (vgl. Kaufmann 2014a: 136). Spalatin und Melanchthon, Luthers Kollegen und Freunde, verbreiteten die Schrift unter den protestantischen Fürsten (vgl. Kaufmann 2014a: 137).

Eine in der Wissenschaft weitverbreitete Meinung besagt, dass das Ansinnen des Reformators spärlichen Widerhall bei der Obrigkeit fand. Dies lag weniger an der Aufgeklärtheit der Fürsten, sondern vielmehr an den finanziellen Aspekten (vgl. Korsch 1997: 158, Kaufmann 2014a: 139, Kirn 2017: 259). Eine derartige Sichtweise ergibt auch Sinn. Kapitel 4.3.3.3 beschäftigte sich u.a. mit dem „Judenregal“, welches auf die Fürsten überging. Damit waren die Juden für die Obrigkeiten eine nie versiegende Geldquelle. Folglich bestand nur ein geringes Interesse daran, sich ihrer zu entledigen. Zudem fanden die großen Vertreibungen, was wiederum in direkter Konsequenz zu einer sehr geringen Zahl an Juden im Land führte, bereits statt.

Dennoch gab es Reaktionen. Das kursächsische Judenmandat vom 6. Mai 1543 berief sich ausdrücklich auf Luthers Schmähschrift. Es erging der Erlass, dass sich keine Juden mehr in Kursachsen aufhalten durften. Ferner untersagte ihnen der Kurfürst den Durchzug und konfiszierte die Besitztümer. Luther bedankte sich zudem bei Fürst Georg von Anhalt für die Vertreibung der Juden (vgl. Brecht 1987: 344). Albrecht von Preußen (1490-1568) übermittelte seinen Dank für die Schrift und bekundete, sein Handeln danach auslegen zu wollen. In dem Braunschweiger und Meißner Land kam es vielerorts zu einer Aufhebung des Judenschutzes, was wiederum auf *Von den Juden und ihren Lügen* zurückzuführen sei (vgl. Kaufmann 2014a: 137). Landgraf Philipp von Hessen erhielt die „Judenschrift“ und verschärfte daraufhin die Judenordnung von 1539. Er bedankte sich bei Luther und wünschte ihm, dass er der Kirche mit seinen Schriften noch lange erhalten bleibe (vgl. Detmers 2001:

112).²⁸⁴ In Berlin predigte Probst Georg Buchholzer (1503-1566) gegen die Juden und hielt sich dabei genau an die Anweisungen Luthers. Markgraf Hans von Brandenburg-Küstrin (1513-1571), der die Schriften studierte, vertrieb die Juden ebenfalls aus seinem Territorium (vgl. Brecht 1987: 344). Weitere Auswirkungen gab es in Straßburg, wo bereits von einigen Kanzeln zum Mord an den Juden aufgerufen wurde. Daraufhin erfolgte seitens des Rates der Stadt ein Verbot gegen die Hetze (vgl. Detmers 2001: 111).

Aring kommt zu dem Ergebnis, dass es u.a. Melanchthon, dem Humanisten und ständigen Gefährten Luthers, zu verdanken sei, dass die Schmähschriften keinen größeren Schaden anrichteten (vgl. Aring 1991: 109). Ein Indiz dafür findet sich bei Kaufmann. Andreas Osiander, der bedeutendste Hebraist unter den Lutheranern, distanzierte sich in einem an Elias Levita (1469-1549) gerichteten Schreiben von dem Reformator. Als das betreffende Schreiben öffentlich wurde, schirmte Melanchthon aus Angst, Luther könnte noch weitere „Judenschriften“ verfassen, den Reformator ab (vgl. Kaufmann 2014a: 138, Nirenberg 2015: 271).²⁸⁵ Kirn verweist auf die Sympathisanten Luthers, die sich an der frühen Missionsschrift orientierten. Die Mehrheit der führenden Reformatoren, insbesondere der Schweizer, stünden den späten „Judenschriften“, wenngleich man den theologischen Kern nicht bestritt, überwiegend kritisch bzw. gar ablehnend gegenüber. (vgl. Kirn 2017: 259). Bullinger etwa nannte sie „sehr schmutzig geschrieben“. Weitaus schärfer urteilte er in seinem Traktat *Wahrhafte Bekenntnis der Diener der Kirche zu Zürich*, wo von „schweinish“ und „kotig“ die Rede ist (vgl. WA 53, 574). Auch katholische Gesandte kritisierten 1545 auf dem Reichstag zu Worms die „aufrührerischen Schriften“ und verwiesen auf Todesfälle durch Übergriffe des Volkes (vgl. Detmers 2001: 113).²⁸⁶

²⁸⁴ Schneider-Ludorff spricht zwar von einer verschärften Gesetzgebung in der Landgrafschaft, die auf die Schmähschrift zurückzuführen sei. Allerdings fügt sie hinzu, der Landgraf sei bei seinem Dankschreiben nicht auf den Inhalt des Pamphlets eingegangen. Ihrer Meinung nach bot das Traktat vor allem den hessischen Theologen Spielraum für die Durchsetzung weiterer judenfeindliche Maßnahmen, um die Judenordnung von 1539 auszuhebeln, der die von Philipp vertretene Überzeugung der Schutzwürdigkeit der Juden durch die Christen zugrunde lag (vgl. Schneider-Ludorff 2008: 79f).

²⁸⁵ Auch hier zeigt sich ein Umdenken. Einst verbreitete Melanchthon, der selbst kein Judenfreund war, jedoch keine konkreten Maßnahmen gegen die Juden forderte (vgl. Detmers 2001: 135f), die „Judenschriften“. Nun versuchte er allem Anschein nach weitere Hasstiraden zu unterbinden. Dies spräche zumindest dafür, im Sinne von Kaufmanns These, Melanchthon als einen Befürworter der ersten judenfreundlichen Schrift zu begreifen, der womöglich Luther zu diesem Vorhaben drängte.

²⁸⁶ Allerdings gibt es im katholischen Lager ähnliche Agitationsschriften gegen die Juden. Johannes Ecks 1541 erschienenes Buch *Ains Judenbüchhlins Verlegung* stünde Luther im Härtegrad der Forderungen, argumentiert Obermann, in nichts nach (vgl. Obermann 1980: 274). Roper dagegen verweist darauf, dass es durchaus Unterschiede gäbe. So finde sich zwar bei Eck so ziemlicher jeder der mittelalterlichen Stereotype, von einer Vertreibung allerdings schrieb der Theologe nichts. Im Gegenteil, Juden gelte es im Reich zu dulden. Synagogen galt es nach Eck nicht niederzubrennen, sondern den Juden sei es gestattet, diese zu renovieren (vgl. Roper 2016: 504). Sowohl Ecks als auch Luthers Schrift sind extremer Art. Allerdings übertrumpfte der Professor aus Wittenberg seinen langjährigen Kontrahenten bezüglich des Grades an Radikalität (vgl. 6.3).

Das Reichsoberhaupt, Kaiser Karl V., teilte die Auffassungen Luthers ebenfalls nicht und erließ 1544, ein Jahr nach Erscheinen der „Judenschriften“, eine Verlängerung des hochmittelalterlichen Speyrer Judenprivilegs, was den Juden gestattete, höhere Zinsen als unter den Christen üblich zu nehmen. Darüber hinaus beinhaltete das Gesetz ein Verbot der Schließung von Synagogen, sicheres Geleit sowie Schutz des Handels. Ein Grund für den Erlass stellten unter anderem die Klagen von Juden am kaiserlichen Hof dar (vgl. Brumlik 2014: 32). Herzog ergänzt, dass neben dem Privileg noch territorialstaatliche Sonderbestimmungen bestanden. Dennoch räumte Karl den Juden ein grundlegendes Existenzrecht im Reich ein. 1562 sowie vier Jahre darauf folgten erneute Bestätigungen des Erlasses (vgl. Herzog 2010c: 24f). Auf dem Reichstag zu Augsburg im Jahr 1548 und nachfolgend bestätigt durch das Reichskammergericht, den Schriften Reuchlins folgend, erklärten die zuständigen Autoritäten die Juden zu „Bürgern des Römischen Rechts“, wozu auch die Untertanen des Kaisers und der Fürsten zählten. Auf diese Weise sollte mittels eines unbehinderten Rechtsverkehrs eine stärkere Integration in die Gemeinschaft folgen (vgl. Battenberg 2007: 65).

Anhand des Gesagten kann nun konstatiert werden, dass *Von den Juden und ihren Lügen* durchaus Folgen für die Juden hatte. Trotz der geringen Auflage des Buches gab es Konsequenzen und Repressalien. Obermann kommt zu dem Ergebnis, dass die Reformation die politische und soziale Lage der Juden nicht verbesserte und Luther inzwischen eine mittelalterliche Judenpolitik verfolgte (vgl. Obermann 1983: 34). Auch die in Eisleben gehaltene Predigt führte, als posthumes Ergebnis, zu einer Vertreibung der Juden aus Luthers Geburtsstadt (vgl. Kaufmann 2016g: 33). Kirn konstatiert, die Spätschriften erweiterten das Begründungsrepertoire an judenfeindlicher Polemik und Politik (vgl. Kirn 2017: 259).

In den letzten Jahrzehnten des 16. und im 17. Jahrhunderts dominierte, so Kaufmanns Ansicht, die Orientierung an den späten „Judenschriften“. In der Aufklärung sowie dem Pietismus dagegen folgte eine Distanzierung zu Gunsten der frühen Missionsschrift (vgl. Kaufmann 2016g: 42). Kirn teilt eine ähnliche Einschätzung. Im Jahr 1570 erschien die Schrift *Judenfeind*, die eine Judenpolitik nach dem Vorbild Luthers propagierte. Sieben Jahre darauf veröffentlichte Selnecker (1530-1592) Neuauflagen der Traktate *Wider die Sabbather*, *Vom Schem Hamphoras* sowie *Von den Juden und ihren Lügen*. In den Jahren 1613 und 1617 wurden die, wie es bei Kirn heißt, inzwischen weitverbreiteten Spätschriften des Wittenbergers ein letztes Mal für lange Zeit herausgegeben (vgl. Kirn 2017: 260).

4.3.3.11 Anwendung der Idealtypen

Als Exeget war die Auseinandersetzung mit dem Judentum für Luther zwingend erforderlich. Somit brachte die Profession unweigerlich eine intensive Beschäftigung mit dem *Alten Testament* sowie den im Reich verbliebenen Juden mit sich.

Im Zuge dessen kann von einem auf „Dulden“ hin ausgelegtem Handeln gegenüber dem Volke Israels keine Rede sein. Denn eine solche Handhabung liefe auf eine Akzeptanz der jüdischen Minderheit und deren Religion sowie Brauchtum, trotz eigener abweichender Auffassung, hinaus. Demgegenüber vertrat der Reformator zeitlebens eine ablehnende, überwiegend sogar als antijudaistisch klassifizierbare, Haltung. Mit der Entdeckung des Evangeliums gestand er den Juden, Kaufmanns These folgend, lediglich eine befristete, der Idee des Idealtypus „Dulden“ widersprechende, Koexistenz zu. Sicherlich stellte Luther dahingehend keine Ausnahme dar. Allerdings gab es auch Reformatoren wie z.B. Andreas Osian-der, die eine im Sinne der Begriffsbestimmung „Dulden“ entsprechende Ansicht vertraten. Mit der Veröffentlichung der ersten „Judenschrift“ im Jahr 1523 änderte der Augustiner seine Positionierung, nicht aber die innere Einstellung, gegenüber dem Judentum. Das Traktat *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* ließe sich daher unter den Deckmantel der Pseudotoleranz subsumieren. Auf die unmenschliche Behandlung der Juden rekurrend gab Luther Ratschläge für eine Missionierung. Er fordert neben einer freundlichen Handhabe auch die Integration der jüdischen Minderheit in das öffentliche Leben sowie eine langsame Gewöhnung an die Gebräuche des Christentums. Allerdings gilt es all die vermeintlichen stark an den Handlungstypus „Dulden“ erinnernden Vorschläge vor den Hintergrund des Missionsgedankens zu sehen. Mit anderen Worten handelte es sich um ein Angebot. Luther führte in der Schrift zwar keinen klassischen interreligiösen Dialog. Aus missionsdidaktischer Perspektive lieferte er dennoch das nötige Rüstzeug für einen solchen. Viele Juden lasen das Traktat und verstanden es womöglich als freundliche Einladung sowie aufgeklärte Zeitkritik gleichsam. Die strategische Ausrichtung nahmen sie dabei nicht wahr. Auch wenn kein interreligiöser Dialog stattfand, beabsichtigte das Pamphlet dennoch nichts Geringeres, insbesondere durch die vielen Ratschläge praktischer Natur, als die eigene Religion als überlegen und absolut darzustellen. Insofern handelte es sich – genau-genommen – um eine missionsdidaktische Anleitung zu einer Form von zu praktizierender Pseudotoleranz.

Weder beinhaltete die veränderte Argumentation einen Wandel der eigentlichen Gesinnung, noch hielt diese lange an. Genauer gesagt handelte es sich um ein kurzes Intermezzo. Luther, in seiner endzeitlich-prophetischen Selbstwahrnehmung, verfügte über das absolut gewisse, indiskutabel gültige und verbal definierte Fundament des Evangeliums, welches die Juden in ihrer „Verstocktheit“ nicht zu erkennen vermochten. Eine komplexe

Wirklichkeit reduzierte der Augustiner mittels der Kategorien „wahrhafter Glaube“ und „Ketzeri“ somit auf ein einfaches Deutungsmuster. Diejenigen, welche nicht mit Gott im Bunde waren, so die Argumentation, seien Handlanger des Teufels. Da gemäß seiner Ansicht der Gottesbund von den Juden auf die Christen, mit der Entdeckung des Evangeliums dann auf die lutherischen Christen, überging und das Judentum sich dem verschloss, interpretierte er diese als „Feinde des Evangeliums“. Infolgedessen zählten sie nicht zu Gottes Regiment, sondern gehörten, ausgeschlossen vom Heil, dem Reich der Welt an. Insofern handelte es sich bei der lutherischen Kirche um eine exklusive, über die Gnade Gottes den Heilsweg offenbarende, Gemeinschaft. Mit seinem ideologisch motivierten Kampf gegen das Judentum, der auf ein Ablehnen konkurrierender Anschauungen hinauslief, erfüllt Luther alle Eigenschaften des Handlungsbegriffes „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“.

Aus der jüdischen Verweigerung gegenüber dem Evangelium resultierte eine Reihe von Abwehrreaktionen. Wie der Name schon sagt, handelte es sich dabei um Schritte, die über das bloße „Festhalten“ hinausgehen. Eine Dialog- und Kompromissunfähigkeit mit den Juden lag dahingehend zugrunde, als dass Luther, unter Berufung auf deren „Verstockung“, lediglich über sie schrieb. Allerdings fand eine Begegnung mit drei Rabbinern, die eine religiöse Unterredung zu führen gedachten, statt. Diese Episode stellte eine Ausnahme, welche wiederum argumentativ für die „jüdische Verstockung“ herhalten musste, dar. Zeit lebens gab es keinerlei Bereitschaft für Kompromisse. Er betrachtete die Juden später gar als öffentliche Feinde des Systems und forderte daraufhin, unter den Einsatz aller Mittel und in Konformität mit dem eigenen Gewissen, eine Bekämpfung der „Gotteslästerer“, die in dem Maßnahmenkatalog ihren traurigen Höhepunkt fand.

Die Persönlichkeitsstruktur spielt auch in diesem Fall eine Rolle. Neben der Selbstdarstellung als Prophet, die ganz klar mit einer Aufwertung der eigenen Person einherging, gibt es Anzeichen für Wut und Hass. Zwar negierte Obermann das Vorhandensein von Hassneurosen, dennoch zeugen die Beschimpfungen, jedweder rationalen Basis entbehrend und von Roper in einem Fall zurecht als „Crescendo des körperlichen Ekels“ bezeichnet, von solchen. Auch die Tatsache, dass Melanchthon, aus Angst vor weiteren schriftlichen Äußerungen Luthers, den Brief Osianders verschwieg, spricht für einen blinden Hass und Eifer. So pries der Reformator einst selbst seinen Zorn als hervorragende Eigenschaft (vgl. WA Tr 2, 456).

Das Vorgehen gegen die Juden zeigt deutliche Parallelen zu den anderen Konfliktlinien auf. Luther verwies erneut auf Gotteslästerei, öffentlichen Aufruhr sowie das Paktieren mit dem Satan und führte diese Anschuldigungen, gleichsam wie auch in den anderen Fällen, als Begründung für eine repressive Handhabe an. Die Umsetzung der politischen Maßnahmen oblag, gleich wenn zweifach auf den Volkszorn rekurrierend, wiederum der Obrigkeit, die aus ihrem Amtsverständnis heraus zu handeln hätte. Er führte mehrfach die Begründung

an, ein wissentliches Erdulden der Gotteslästerer käme einer Handlung gegen Gott gleich und gefährde somit das Seelenheil. Demnach waren die Maßnahmen, aus der Perspektive des Reformators, nicht nur gegen die Religion der Juden, sondern deren „Verstockung“ sowie „abscheuliche Gotteslästerei“, die ein Margaritha in seinem wegweisenden Werk anschaulich und glaubhaft darlegte, gerichtet. Eine öffentlichkeitswirksame Zementierung erfolgte u.a. über die einst als Unfug deklarierten Feindbilder.

Auch in dieser religiösen Auseinandersetzung gab Luther, gefangen in seiner christozentrischen Heilsvorstellung, kein Vorbild ab. Die von ihm vorgeschlagenen politischen Maßnahmen gegen die Juden übertrafen alle bisherigen Forderungen dahingehend, als dass nirgends sonst in seinem Werk solche detailliert ausgearbeiteten Pläne vorliegen, die das Schicksal einer ganzen Religionsgemeinschaft besiegeln sollten. Daher muss davon ausgegangen werden, dass er sich bezüglich der gelisteten Maßnahmen bzw. deren Konsequenzen genaue Gedanken machte und eine Vertreibung von 40.000 bis 50.000 Menschen billigend in Kauf nahm. Die akribische Auflistung der einzelnen, von anderen auszuführenden Bestimmungen, erinnert aus der heutigen Sicht unweigerlich an die Arbeit eines gewissenhaften und emotionslosen Schreibtischtäters. Emotionslos dahingehend, als dass Rache angeblich keinerlei Motiv für den Umgang mit den Juden sein dürfe und gewissenhaft der Akribie wegen. Die Schrift selbst steckt allerdings voller Emotionen, Agitation und Hass, weswegen die Aufforderung zu einem solch nüchternen Umgang überrascht. Daher gleicht der Maßnahmenkatalog für sich genommen, aufgrund der sachlich-klaaren Darlegung, mehr dem Werk eines Bürokraten, denn dem des exzentrischen Reformators. Luthers agitatorisches Vorgehen entspricht, ausgenommen der kurzen Episode um 1523, den Idealtypen „Unterdrücken feindlicher Ideen“ und „kompromissloses Festhalten an Ideen“.

Bei Kaufmann heißt es, Luther ende in Bezug auf die Judenpolitik da, wo schon in der vorreformatorischen Theologie die Mehrheit gestanden habe. Er fiele, so Kaufmann weiter, aus seiner Zeit nicht heraus (vgl. Kaufmann 2008c: 43). Wetter argumentiert, Luther ließe sich in Bezug auf den Maßnahmenkatalog zum Teil, die Missionsschrift als Gegenbeispiel anführend, durch spätmittelalterliche Vorstellungen über die Juden und ihr Tun bestimmen (vgl. Wetter 1999: 284). Selbige Ansicht teilt auch Barth (vgl. Barth 2009: 57f). Der Wittenberger zeichnete sich jedoch dadurch aus, dass er die mittelalterlichen Vorstellungen überwandte, dann aber die von ihm selbst für unwahr gehaltenen Feindbilder aufgriff, um das Rad der Zeit zurückzudrehen. Etwas wider besseren Wissens in Stellung zu bringen, zeugt von einem gewichtigen Eigeninteresse. Kirn, rekurrierend auf die immanenten Leer- und Bruchstellen einer reformatorischen Theologie des Aufbruchs, sieht die Judenfeindschaft Luthers als Resultat eines spätmittelalterlichen Erbes zu kurz gegriffen. Nach Kirn griff der Reformator sowohl auf mittelalterliche Praktiken wie die Judenvertreibung zurück, beanspruchte darüber hinaus aber auch einen traditions- und rechtsfreien Raum (vgl. Kirn 2010:

272f). Somit gilt es dem Rechenschaft zu tragen, dass Luther seinen religiösen Eifer, aufgrund der reformatorischen Umwälzungen, in neuen Formen kanalisierte. Eine Kaufmann diametral entgegengesetzte Position vertritt Roper. Ihr zufolge übertraf der Judenhass Luthers, immanenter Bestandteil seiner Theologie, die meisten Zeitgenossen an Radikalität. In der Konsequenz ließe sich die Judenfeindschaft keinesfalls mit dem Hinweis auf die damals üblichen Vorurteile entschuldigen. Roper begreift den „Antisemitismus“ Luthers nicht als Übernahme mittelalterlicher Relikte, sondern deren Weiterentwicklung. Gäbe es im Mittelalter vielfach noch Ansätze einer beschränkten Duldung, so forderte der Professor ein konsquenteres Vorgehen. Eine Entschuldigung mit dem Verweis auf die üblichen zeitlichen Ressentiments sei, so Roper, nicht möglich (vgl. Roper 2016: 505, 536).

Wahrscheinlich hat kein frühneuzeitlicher Autor derartig viele Äußerungen über die Juden getätigt, wie dies Luther tat. Dazu kommt, dass aufgrund der massenhaften Verbreitung der Wirkungsgrad, sowohl in unmittelbarer Zeit als auch für künftige Generationen, als durchaus beachtlich einzuschätzen ist. Neben der Quantität gilt es auch die Qualität der Äußerungen zu bewerten. Sowohl die Missionsschrift wie auch die späteren polemischen Schriften zielen auf politische Maßnahmen ab. Einmal stellt das Ziel – immer vor dem Hintergrund der gewünschten Bekehrung zu denken – eine Erleichterung der Integration in die christliche Lebenswelt dar. Ein anderes Mal diene die Abhandlung dem Zwecke der Vertreibung. Beide Schriften stellen, gleichsam in den Forderungen sowie deren Begründung, Extrempositionen dar. Es darf davon ausgegangen werden, dass sich kein christlicher Autor zuvor in derartigen Extremen bewegte, was Luther dahingehend einzigartig macht. Selbiges Argument ließe sich vermutlich auch für den Maßnahmenkatalog in Stellung bringen. Hierbei handelt es sich, aufbauend auf einer normativen theologischen Auseinandersetzung, um ein säuberlich ausgearbeitetes und durchdachtes politisches Programm. Dieser Part hat nicht den Charakter einer Schmähschrift oder des Grobianismus inne, sondern erinnert vielmehr, woraus die eigentliche Gefahr hervorgeht, an eine nüchterne, für die politischen Instanzen erarbeitete, Agenda. Es wäre wünschenswert in einem Quellenband die jüdenfeindlichen Äußerungen mittelalterlicher sowie frühneuzeitlicher Autoritäten zu erfassen. Somit ließe sich dann, ausgehend von den historischen Positionen, ein gesicherter Vergleich herstellen. Es war vor allem Luther, der, insbesondere mit seiner ersten „Juden-schrift“ in den 1520er Jahren, den öffentlichen Diskurs bestimmte. Allerdings bevorzugten die Gelehrten der nachfolgenden Generationen die späten Traktate. In der Konsequenz mag der Reformator vielleicht nicht die mittelalterlichen Positionen, in dem Standpunkt Augustins – so die These – begründet, an Radikalität, wenngleich Indizien dargelegt wurden, die auf eine geschickte Aushebelung der Meinung des Kirchenvaters hindeuten könnten, überboten haben. Jedoch heißt es sein gesamtes Handeln vor dem Hintergrund des von

ihm entdeckten Evangeliums zu betrachten. Somit unterschied sich Luther schon dahingehend von all seinen judenfeindlichen Vorgängern. Gleiches gilt für die Kritik einer „unsachgemäßen“ Auslegung des *Alten Testaments* durch die Hebraisten, da diese den christologischen Standpunkt, so das Argument, vernachlässigten. Nunmehr richtete sich die Anklage nämlich gegen die eigenen Reihen. Daher gilt es auch Roper, die von einer Weiterentwicklung der mittelalterlichen Relikte des Judenhasses ausgeht, zuzustimmen. Luther verwendete diese Schreckgespenster, an die er – hier der Unterschied zum Mittelalter – selbst nicht glaubte, um seine Ziele zu erreichen. Aus dieser Perspektive war der Professor nicht einer der vielen passiv Rezipierenden, sondern einer der erfolgreichsten wenigen aktiv Antizipierenden, welche einen großen Einfluss auf öffentliche Meinung ausübten. Mit der prophetischen Selbstwahrnehmung, resultierend aus der Offenbarung des Evangeliums, war Luther eben nur noch zum Teil Kind seiner Zeit und entwickelte eigenständige Erklärungsmuster der geschichtlichen Ereignisse.

5. Systematisch-vergleichende Zusammenführung

Nachdem im vorangegangenen Kapitel eine Betrachtung der einzelnen Konflikte erfolgte, bedarf es nun einer systematisch-vergleichenden Aufarbeitung der ausgearbeiteten Inhalte. Bisher konnte unter Rückgriff auf das Instrumentarium der Idealtypen gezeigt werden, inwiefern das Verhalten des Augustiners in jeder Auseinandersetzung den einzelnen Kategorien entsprach. Allerdings lässt eine solche Zuordnung noch keine verallgemeinerbare Aussage zu. Daher empfiehlt sich eine Untersuchung der einzelnen Unterkapitel hinsichtlich möglicher wiederkehrender Muster im Umgang mit den „Feinden des Evangeliums“ sowie der Herausarbeitung sonstiger Auffälligkeiten. Sicherlich klingt die letztgenannte Formulierung auf den ersten Blick etwas sonderbar. Dennoch sollte nicht vergessen werden, dass bisher keine Thesis in der Ausführlichkeit eine derartige Zahl an Konflikten behandelte. Daher beschreibt die Begrifflichkeit „Auffälligkeiten“ mögliche, in der Forschung untergegangene oder vernachlässigte Aspekte, die eben nur ein solch großer Fokus an Fällen zu offenbaren vermag.

Darüber hinaus entspricht dieses Kapitel auch den Forderungen der methodologischen Konzeption. Skinner legte besonderen Wert auf den Kontext. Kontext, so die schon aufgezeigte Kritik, kann allerdings vieles bedeuten. Den zeitlichen Kontext behandelten bereits die hinführenden Betrachtungen zu Beginn. Nunmehr stellt das vorausgegangene Kapitel einen inhaltlichen Kontext dar, der es ermöglicht, Quellen besser zu erschließen, Motive des Verfassers herauszuarbeiten und dessen Situation einzuschätzen. Dies entspricht dem von Skinner geforderten „Sinnverstehen“. Der sogenannte „intertextual approach“ bezieht sich auf eine Vielzahl von Texten aus den Jahren 1515 bis 1546, die Luthers Auffassungen, Strategien und Forderungen offenbaren. Der einzelne Konfliktfall, für sich allein betrachtet, hat nur begrenzte Aussagekraft und entbehrt jedwede inhaltlich kontextuelle Einbettung. Texte als Formen sozialer Handlungen zu begreifen, wie dies Skinner tut, heißt gleichzeitig, eine Quelle nicht als alleinstehende Aussage, sondern immer auch als Teil eines breiteren Diskurses, mit der Intention durch die Worte eine Veränderung herbeizuführen, und damit eines großen Kontextes zu betrachten. Wie dieser Diskurs in den einzelnen Konflikten geführt wurde, zeigen die betreffenden Ausarbeitungen. Nun stellt sich die Frage, ob es eine – sozusagen auf der Metaebene existierende – Verbindung zwischen den einzelnen Diskursen gibt. Mit anderen Worten: Lassen sich alle den Konflikten zugeordneten Quellen in einem übergeordneten Diskurs zusammenführen oder handelt es sich um individuelle, auf persönlicher Ebene begründete Feindschaften? Ferner greifen einzelne Unterkapitel, in Anlehnung an Dorschels methodische Ausführungen, die Rolle der Ideen in der politischen Theorie auf. Somit bildet auch der Kampf um die Ideen der christlichen Lehre einen nicht zu unterschätzenden Teil der Kontextanalyse.

Mittels der großen Auswahl an „Feinden des Evangeliums“ schafft die Arbeit neben einem zeitlichen Kontext auch einen breiten inhaltlichen Kontext. Kein Konflikt steht für sich autark. Wie bereits in den betreffenden Subkapiteln geschehen, spinnt der Leser automatisch Fäden und baut Brücken zwischen den einzelnen Abschnitten. Somit entsteht mit einer zunehmenden Zahl an verknüpfenden Brücken ein sich stetig abzeichnendes Gesamtbild, das wiederum eine Facette aus dem Leben Martin Luthers beschreibt, erklärt, interpretiert und letzten Endes auch bewertet. Allerdings genügen die wenigen Brücken für ein solch ambitioniertes Vorhaben noch nicht. Daher bedarf es auch im methodologischen Sinne eines solchen systemisch-verknüpfenden Kapitels, welches die Vielzahl an Informationen aus all den einzelnen Unterkapiteln nochmals in vergleichender Weise zusammenträgt und aufarbeitet, um abschließend mit den Idealtypen, einer weiteren methodischen Innovation, arbeiten zu können.

5.1 Innerreformatorsche Feindschaften

Es lohnt zu Beginn ein gesonderter Blick auf die sogenannten innerreformatischen Feindschaften. Einerseits resultierten die darunter subsumierten Gruppierungen und Reformatoren in der einen oder anderen Weise aus der Wittenberger Reformation, wodurch sich wiederum konkrete Bezugspunkte ergeben. Andererseits bedurfte es aufgrund der Neuartigkeit der theologischen Konzeptionen einer ebenso darauf zugeschnittenen polemischen Antwort Luthers. Als Beispiele der innerreformatischen Feindschaften fungieren in der Thesis neben den „Zwickauer Propheten“, Andreas Bodenstein aus Karlstadt und Thomas Müntzer, die Gruppierung der Täufer sowie der Schweizer Reformator Huldreich Zwingli.

5.1.1 Wittenberg als religiöses Zentrum

Wittenberg stellte, da die Wirkungsstätte Luthers, den Ausgangspunkt der Reformation dar. Sehr anschaulich versinnbildlicht dies nochmals der Aufstieg der in der Peripherie befindlichen Stadt als internationales Druckzentrum. Zwischen 1502 und 1517 erzielten die Wittenberger Drucker ein mageres Ergebnis von gerade einmal 126 Büchern. Die Gesamtbilanz für das Jahrhundert belief sich, der überregionalen Ereignisse geschuldet, auf 9.454 Titel. Damit lag Wittenberg auf dem sechsten Platz im europäischen Vergleich (vgl. 2.6). Neben Luther wirkte in Wittenberg auch noch dessen Gefolgschaft. Allen voran ist hier Me-

lanchthon namentlich zu erwähnen. Darüber hinaus hatte gleichsam ein Teil der Widersacher seine Wurzeln in der kleinen Residenzstadt bzw. verbrachte zwecks Studiums einige Zeit an der dortigen Universität.

Für Karlstadt, seinen Doktorvater, war Wittenberg gleichsam die Wirkungsstätte. Der einstige Freund und Anhänger entwickelte allerdings eigene reformatorische Vorstellungen und verließ notgedrungen die Heimat. Thomas Müntzer verbrachte ebenfalls, wenngleich vor der praktischen Einführung der Reformation, Zeit in Wittenberg. Selbiges gilt für eine der Führungspersönlichkeiten der „Zwickauer Propheten“: den ehemaligen Wittenberger Studenten Stübner. In den vorgestellten Fällen liegt eine direkte inhaltliche Beeinflussung der späteren Widersacher durch die unmittelbare Rezeption der neuen Lehre vor Ort vor.

Neben diesem – etwas weiter gefasst – kursächsischen Ballungsraum existieren aber auch noch indirekte Verbindungen zwischen der lutherischen Reformation in Wittenberg und Umland sowie anderen reformatorischen Wirkungsstätten. Zwingli, der Begründer des reformierten Protestantismus, entwickelte zwar eigenständige Ansätze, nutzte allerdings als Grundlage auch das von Wittenberg ausgehende Ideengut. Ähnlich heißt es auch die doch zum Teil sehr heterogen auftretende Lehre der Täufer zu verorten.

Hinter diesem internationalen Erfolg verbirgt sich der enorme publizistische Ertrag der gefahrenen „Publikationsoffensive“ des zu Beginn noch ohne nennenswerte Konkurrenz agierenden Reformators. Stattliche 219 in deutscher Sprache verfasste Titel und Lieddrucke veröffentlichte dieser zwischen 1518 und 1525 (vgl. 2.6). Dabei sind die Übersetzungen der *Bibel*, die auf sagenhafte 1.565 Nachdrucke kamen, nicht mitgezählt. Die von Wittenberg ausgehende und seitens des Kurfürsten legitimierte publizistische Großoffensive – hier nochmals die politische Verquickung – machte ihn, modern ausgedrückt, zum „Star“, der auch außerhalb der Heimat zu inspirieren wusste. Die kleine Residenzstadt an der Elbe wuchs, was die Studentenzahlen der immerhin größten Universität im Alten Reich (über 4.700 Immatrikulierungen) eindrucksvoll belegen (vgl. 2.6), zum spirituellen Zentrum der Reformation heran. So waren es neben den Schriften auch eben diese nationalen und internationalen Wittenberger Studenten, welche die neue Lehre nach dem Studium in ganz Europa verbreiteten und damit Anknüpfungspunkte für Weiterentwicklungen schafften.

5.1.2 Inhaltliche Verflechtungen und Differenzierungen

In vielen Punkten ähnelt die inhaltliche Verknüpfung der zuvor getätigten Ausführungen über die strukturellen Gegebenheiten. Dennoch verspricht eine Darlegung der einzelnen Verbindungslinien einen Mehrwert.

So heißt es bei Kaufmann, es habe in keiner Stadt und in keinem Territorium im Reich Ansätze für eine reformatorische Bewegung gegeben, die nicht in einem direkten oder indirekten Zusammenhang mit der Person und dem Wirken Martin Luthers stünden. Dieser, heißt es im Text weiter, sei die Schlüsselfigur der reformatorischen Bewegung gewesen (vgl. Kaufmann 2017b: 230). Warum auch außerhalb des kursächsischen Einflussbereiches lutherisches Gedankengut gedeihen konnte, legte zum Teil der vorangegangene Abschnitt dar. Luther als zentrale Instanz des reformatorischen Glaubens inspirierte mit seinem Wirken eine Vielzahl an Menschen aller Couleur. Er selbst wusste bestens um seine Bedeutung wie auch die damit einhergehende Stellung. Von einer seiner Lehre immanenten Bescheidenheit des Christenmenschen war bei ihm keine Spur. Voller Selbstbewusstsein beanspruchte er die Führungsrolle unter allen Reformatoren:

„[...] die rottengeister und schwermer, welche, als mich dünkt, widder von Christo noch vom Evangelio etwas dapffers hetten gewußt, wo der Luther nicht zuvor hette geschrieben [...]“ (WA 23, 34).

Er, der Wittenberger Professor, war es, der von Christus und dem Evangelium als erster schrieb. Mit dieser Aussage verwies er seine Konkurrenten, hier diffamiert als „Schwärmer“ und „Rottengeister“, auf die hinteren, dem Licht der Anerkennung entrückten Reihen im Saal der Achtung. Dem Zitat gilt es zuzustimmen, zumindest bezogen auf die reine Chronologie der Schriften. Mit der Diffamierung der Widersacher lag allerdings noch ein normativer Anspruch auf die alleinige religiöse Deutungshoheit zugrunde. Jedwede Abweichung von dem Original „Made in Wittenberg“ führe zu einer mit dem Verlust des Seelenheils einhergehenden Sinnentstellung seiner Lehre. Damit handelte es sich bei seiner Floskel des Kampfes um die rechte Lehre um mehr als eine bloße rhetorische Chiffre.

Von einem auf Luther zentrierten Standpunkt ergibt sich folgendes Bild: Als gut ausgebildeter Theologe war er am Anfang seiner Karriere papsttreu. Erst durch die offenkundigen Missstände sah sich der Professor zum Handeln genötigt, ohne dabei die Spaltung der Kirche zu intendieren. Mit der fortwährenden Ausarbeitung seiner Lehre beeinflusste er den zu Beginn überaus skeptischen, der scholastischen Tradition verpflichteten Karlstadt, der sich zu einem glühenden Verfechter der lutherischen Theologie entwickelte. Müntzer kam in seiner Zeit an der Leucorea mit dem reformatorischen Gedankengut in Kontakt. Während seines Aufenthalts in Zwickau wirkte er wiederum nachhaltig auf die „Storchianer“ ein, von

denen Stübner selbst in Wittenberg studierte. Nach seiner Flucht aus Orlamünde trug Bodenstein reformatorisches Ideengut, eingefärbt mit eigenen Ansichten, in die Schweiz, wo er sicherlich in einem gewissen Maße - wie eben auch Luther - den reformierten Protestantismus des Huldreich Zwingli zu beeinflussen vermochte. Zwingli selbst disputierte nach langer schriftlicher Auseinandersetzung in Marburg vergebens mit Luther, um eine Einigung bezüglich der Dissonanzen zu erzielen. Wiederum auf den Ideen Zwinglis und Müntzers basierend, entwickelte das sich rasant verbreitende Täuferum eigenständige, in den *Schleitheimer Artikeln* niedergeschriebene Anschauungen, Bräuche und Dogmen. Luther und Zwingli, die Vorsteher der beiden politisch etablierten neuen Konfessionen, verfolgten jene erfolgreiche neue, durch Dezentralität gekennzeichnete konkurrierende Strömung.

Zwei Einflussfaktoren kamen sicherlich bei der Weiterentwicklung der lutherischen Lehre ein erhebliches Gewicht zu: an primärer Stelle die theologische Selbstverortung der Reformatoren sowie an sekundärer Stelle die politischen Gegebenheiten. Bodenstein, bestens in der Mystik bewandert, unterrichtete abseits der klassischen lutherischen Anschauungen Müntzer in Wittenberg in diesem Spezialgebiet der Theologie. Dies förderte die auf jenem Wissen fußenden radikalen und den Ideen Luthers widerstrebenden Anschauungen des späteren Bauernführers. Karlstadt, sich als Bruder Andreas bezeichnend, favorisierte dagegen in seiner Konzeption, da für ihn die besseren Christen, die starke Fokussierung auf die Laien. Laien spielten auch in der von Müntzer unterstützten Bewegung der „Zwickauer Propheten“, selbst sogenannte Laienprediger, eine herausragende Rolle. Eine Vielzahl der charismatischen Täuferführer entstammte ebenfalls dem Laintum.

Neben dem von Luther mit der strikten Berufung auf das Amt kategorisch abgelehnten Laienprediger bildete die Kontroverse um das Abendmahl eine weitere Abkehr von der Lehre des Reformators. Von Karlstadt in seinen „Orlamünder Schriften“ initialisiert, gilt es jedoch vordergründig Luther und Zwingli, der die Einsetzungsworte wiederum in einer von Karlstadt abgewandelten Form deutete, als Hauptprotagonisten in der eigentlichen Debatte zu nennen. Ging ersterer von einer Realpräsenz Christi bei dem Sakrament aus, was eine wörtliche Auffassung der Abendmahlsworte einschloss, so verwarf der Schweizer diese Position zugunsten einer rein symbolischen Deutung. Zwingli, der große Übereinstimmungen mit den dogmatischen Anschauungen Bodensteins gesehen haben musste, berief diesen nach seinem zweiten Fortgang aus Kursachsen an eine neue Wirkungsstätte: das Zürcher Grossmünster. Somit stand Karlstadt am Ende den Schweizer Reformatoren näher denn seinem einstigen Weggefährten.

Ein weiteres der Sakramente löste im reformatorische Lager Streitigkeiten aus: die Taufe. Im Speziellen ging es dabei um die Frage der Kindertaufe. Bereits Anfang 1522, in der Auseinandersetzung mit den „Zwickauer Propheten“, realisierte Luther die Sprengkraft der Thematik:

„Immer habe ich auf Satan gewartet, daß er dies Geschwür [Kindertaufe] anrühren würde, aber er hat es nicht tun wollen durch die Papisten. Unter uns selbst und unter die Unsrigen bringt er diese überaus schwere Spaltung, aber Christus wird ihn in kurzem unter die Füße treten“ (WA Br 2, 424ff).

Er sollte mit der wenige Jahre später tatsächlich folgenden „überaus schweren Spaltung“ innerhalb des evangelischen Lagers Recht behalten. Entgegen seinen Erwartungen löste sich der Konflikt jedoch nicht. Luther erkannte die Brisanz sowie die davon ausgehende Gefahr für die Einheitlichkeit der Reformation, weshalb er sich auch darüber beklagte, dass nicht die sowieso schon verfeindete katholische Kirche den Topos vereinnahmte. Neben den Zwickauern lehnten sowohl Karlstadt, als auch Müntzer und die Täufer die Kindertaufe ab, da diese noch nicht mündig seien. Zwingli dagegen, selbst mit den Täufern verfeindet, hielt analog zu Luther an dem Sakrament der Taufe fest.

All diese Begebenheiten zeigen deutlich, dass eine enge Verflechtung der einzelnen Ansätze bestand. Teilweise kannten sich die Protagonisten persönlich. Daher erscheint eine einzelne Betrachtung der Konflikte oftmals als zu kurz gegriffen. Die von Wittenberg ausgehenden Gedanken stießen, anders als von der dortigen Autorität intendiert, auf fruchtbaren Boden, was wiederum zu einer Diversifizierung führte. Nicht zuletzt entwickelte sich in der Eidgenossenschaft aufgrund der politischen Konstituierung als städterepublikanisches Gemeinwesen verschiedener Kantone, das reformierte Gedankengut derart rasant und verhalf Zwingli zu einer führenden Position. Müntzer dagegen - eben kein politisch gewählter Volksvertreter und in einem anderen politischen System agierend -, scheiterte am Widerstand der monarchischen Obrigkeiten. Luther demgegenüber nutzte eben jenes politische System, von Schmidt als Gebilde „komplementärer Staatlichkeit“ bezeichnet (vgl. 2.4), um seine Ziele zu den Zielen der herrschenden Klasse zu machen.

Aus Sicht des Bibelexegeten waren - soweit erkennbar - vordergründig das Verbot der Kindertaufe sowie die Ablehnung der Realpräsenz Christi bei dem Abendmahl die zentralen, dem Gebot Gottes widersprechenden Punkte im Verlauf der innerreformatorischen Auseinandersetzungen. Mit der Gewissheit, aufgrund der Entdeckung des Evangeliums in seiner durchweg normativen Deutung im Recht zu sein, inszenierte sich der Augustiner selbstbewusst als die zentrale Autorität, was wiederum in einer vorbehaltlosen Legitimation für den Kampf gegen die „Feinde des Evangeliums“ kulminieren konnte.

So banal die dargestellte Erkenntnis der innigen Verflechtungen auf den ersten Blick auch sein mag, so beinhaltet sie doch einen Mehrwert. Bei den Recherchen zeigten keine den Topos thematisierenden Abhandlungen diese inhaltlichen Verknüpfungen auf.

5.1.3 Neuerschaffung bekannter polemischer Rhetorik

Mit dem Aufkommen der innerreformatorischen Streitigkeiten sah sich Luther mit einem daraus resultierenden Problem konfrontiert: Es handelte sich um vollkommen neue, aus dem Dunstkreis der Wittenberger Reformation hervorgehende Bewegungen. Eine direkt darauf abgestimmte Polemisierung konnte es also nicht geben. Zwar bestand die Möglichkeit althergebrachte, sich teils über Jahrhunderte als erfolgreich erwiesene Polemik gegen die neuen religiösen „Bedrohungen“ in Stellung zu bringen. Dennoch galt es darüber hinaus jene progressiven Gedanken in irgendeiner Art und Weise zu „labeln“. Dessen bedurfte es schon dahingehend, um den eigenen Dogmatismus säuberlich von anderem reformatorischen Ideengut trennen zu können. Eine Differenzierung, welche die altgläubige Propaganda in dieser Form - wahrscheinlich sehr zum Ärgernis des Wittenbergers - oftmals nicht vornahm.

Zu den althergebrachten Beschuldigungen zählten insbesondere die Stigmatisierung der Widersacher als Ketzer oder Häretiker. Ganz klassisch zielten diese Anschuldigungen auf eine Unterscheidung zwischen einer rechtmäßigen, an den Worten Gottes orientierten, und einer falschen Lehre ab. Anhänger einer so gebrandmarkten Irrlehre ereilte zumeist das Schicksal einer gesellschaftlichen Exklusion sowie möglicher, die Todesstrafe einschließende, Repressalien. Dies funktionierte allerdings mit dem Aufkommen verschiedener religiöser Strömungen nur noch bedingt, wie das Beispiel der Zürcher Stadtreformation zeigte. Eine Intensivierung dieses Vorwurfs gelang Luther, indem er die Heterodoxien pauschal als ein Werk des Teufels brandmarkte. Nunmehr waren nämlich die Abweichler von Satan „Besessene“ und damit automatisch die Feinde Gottes sowie der göttlichen Ordnung auf Erden, also dem weltlichen Regiment. Eben jenes politische System geriet auch bei einem weiteren hinlänglich bekannten rhetorischen Kniff in den Fokus des Professors: der Unterstellung von Aufruhr. Seine innerreformatorischen Feinde, so die vielfach wiederkehrende Argumentation, seien Aufrührer und damit Gefährder der öffentlichen Ordnung. Mag diese Beschuldigung auf Müntzer und Teile des frühen Täufertums noch zutreffen, so verliert die Behauptung spätestens bei Karlstadt oder Zwingli an Überzeugungskraft.

Mit der Kreation des Terminus der „Rotterei“, einer nochmals negativer konnotierten Umschreibung für Aufruhr, etablierte Luther ein eigens das Handeln der innerreformatorischen Gegnerschaft charakterisierendes Prinzip. Diese sich immer wiederholende erste Kernbotschaft zielte auf eine geschickte Manipulation des Lesers ab. Noch heute versuchen Politiker in Interviews mittels der ständigen Nennung weniger Schlagworte eine zentrale, auf das Wesentliche reduzierte Botschaft zu übermitteln. Nichts anderes tat Luther bereits vor 500 Jahren. Mit der Etablierung der Begrifflichkeit „Rotterei“ in den öffentlichen Diskurs ging die Absicht der Zuordnung von Gewalt zu einer ganz bestimmten Gruppe einher. Diese

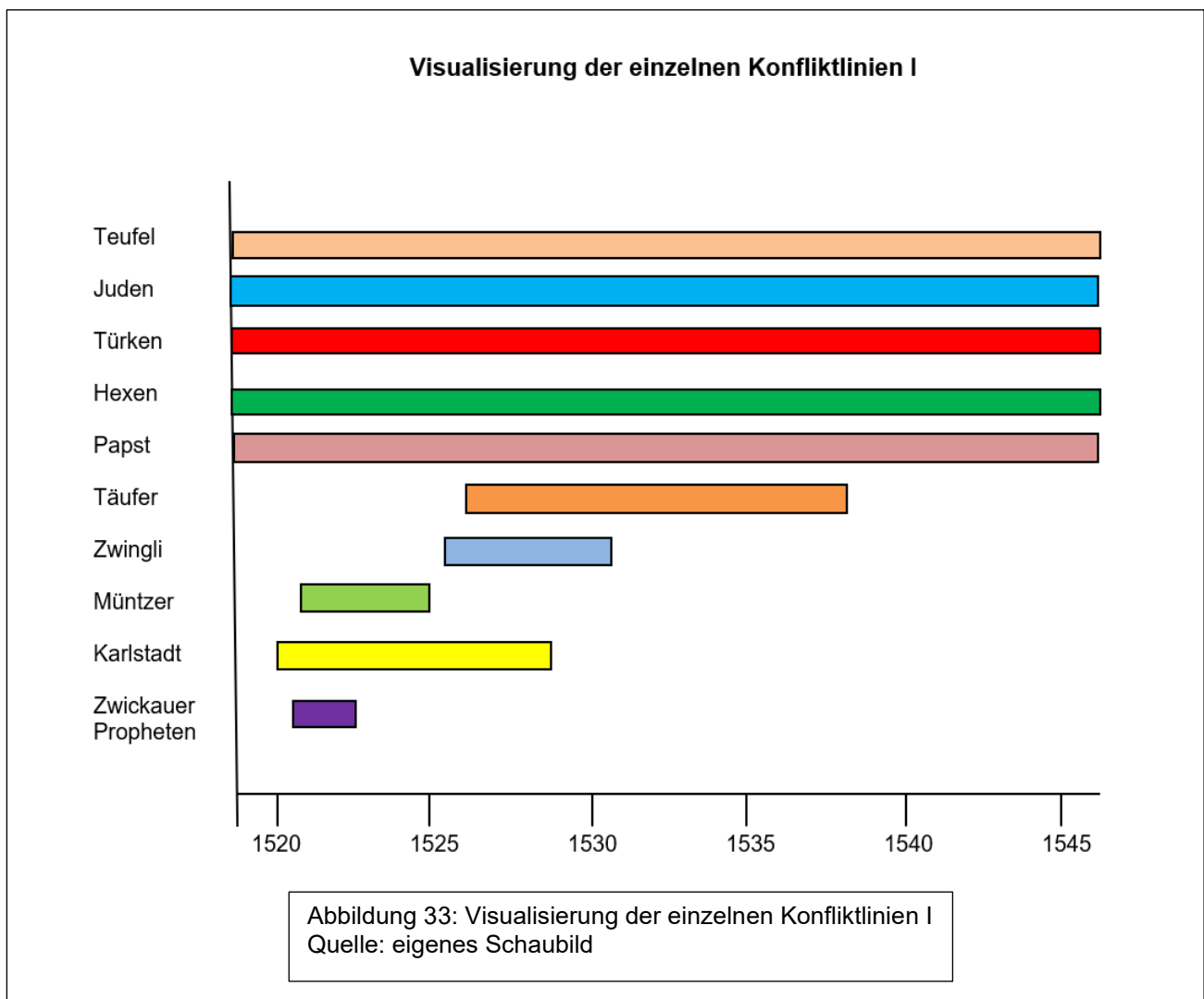
Gruppe, um die Wirkung nochmals verstärken zu können, bezeichnete er, in Anlehnung an die lateinischen Termini „fanaticus“ bzw. „enthusiasta“ als „Schwärmer“. Die Bezeichnung „Schwärmer“ ist der regellosen und wirren Motorik von Insektenschwärmen sowie deren Auftreten in großen Verbänden entlehnt (vgl. 4.2). Der stark diffamierende polemische Begriff beinhaltet freilich eine normative, von der eigenen Position aus gedachte, Komponente und gibt den Heterodoxien eine griffige, beim Volk eingängige Bezeichnung. Unter die Begrifflichkeit subsumierte Luther viele heterogene, nicht miteinander kompatible Anschauungen. Sicherlich ermöglichte ein solches Vorgehen keinerlei Differenzierung. Allerdings ist davon auszugehen, dass es derer nicht bedurfte. Die primäre Aufgabe eines solchen Ausdruckes, so zumindest die hier vertretene These, bestand darin, ein Feindbild im Sinne einer „Schwarz-Weiß-Dichotomie“ zu schaffen. Dissidenten aus den eigenen Reihen, so zeigen zumindest die Erfahrungen mit verschiedensten Ideologien über die Jahrhunderte hinweg, galten als besonders gefährlich. Es hieß daher die eigenen gottgefälligen Anschauungen von dem ketzerischen Ideengut der Widersacher zu trennen. Da diese, im Sinne von Luthers Argumentation, alle als Handlanger des Teufels fungierten, bedurfte es keinerlei systematischer Zergliederung. Rein praktischer Natur ließe sich dafür argumentieren, dass eine vorgenommene Unterscheidung bei einer propagandistischen Auseinandersetzung die Empfänger der Botschaft überfordern könnte. Denn diesen habe man schlichtweg den Unterschied zwischen dem „Richtigen“ und „Falschen“ oder „Guten“ und „Bösen“ zu vermitteln. Dafür eignete sich das begriffliche Instrumentarium wiederum hervorragend.

Was genau tat Luther mit seinen Begriffsschöpfungen? Aufgrund der Neuartigkeit der rivalisierenden Ansichten gab es, abgesehen von den zu Beginn vorgestellten allgemeinen Beschuldigungen, bisweilen keinerlei konkrete Verfahren, Erkenntnisse, Feindbilder, Mythen oder Ähnliches, auf die er sich hätte berufen können. Somit konstruierte er, aufbauend auf dem schon bekannten Vokabular von „Aufruhr“ und „Ketzerie“, eine distinktive, fallgenaue Umschreibung durch die Ausdrücke „Rotterei“ und „Schwärmer“. Mit dem „Schwarm-“ und „Rottenbegriff“ schuf er folglich sein eigenes polemisches, auf eine bestimmte heterogene Gruppe fixiertes, Instrumentarium, welches er mit beachtlichem Erfolg in Stellung brachte, unterstützt durch die enorme Verbreitung seiner Schriften, die als Multiplikator wirkten. Somit gelang nicht nur eine trennscharfe Abgrenzung von rivalisierenden Sichtweisen, sondern darüber hinaus auch die Bekämpfung jener konkurrierenden Anschauungen mittels eigener polemischer Rhetorik. Allerdings führte der öffentliche, insbesondere durch seine Agitation (Zwingli und Karlstadt hielten sich diesbezüglich zurück) angeheizte Diskurs zu einer Belastung des reformatorischen Ansinnens (vgl. 4.2.2). Insofern erwachsen aus der aggressiven Strategie auch Nachteile für das reformatorische Gesamtprojekt.

5.2 Zeitliche Überschneidung der Konflikte

Mit der Betrachtung des „Schwärmertums“ in den vorangestellten Punkten kam schon zum Ausdruck, dass eine inhaltliche Verflechtung innerhalb der verschiedenen konfessionellen Ausprägungen vorhanden war. Etwas abstrahierter, aber sicherlich nicht unwichtiger, ist die Frage nach der Chronologie der Konflikte. Somit bilden alle behandelten „Feinde des Evangeliums“ die Grundgesamtheit der folgenden Erläuterungen. Viele Publikationen wählen als Untersuchungsgegenstand eine Kontroverse. Neben der Darstellung folgen zumeist noch eine Analyse sowie die Einbettung in den unmittelbaren kontextuellen Rahmen. Diese oftmals sehr gelungenen Veröffentlichungen vernachlässigen, sicherlich in der zugrundeliegenden Forschungsabsicht begründet, eine Verortung des Gesamtbildes der religiösen Streitigkeiten, wodurch viele Informationen verloren gehen.

Wenngleich verschiedene Verknüpfungen bereits in den einzelnen Unterkapiteln erfolgten, war doch immer die jeweilige Person oder Gruppierung alleiniger Hauptbestandteil der Untersuchung. Nun ergibt eine solche exklusive Betrachtung sicherlich Sinn, um Inhalte zu durchdringen und aufzubereiten. Allerdings bedarf es für die Generierung weiterer Erkenntnisse einer Betrachtung des Gesamtbildes. Daher stellt das Schaubild 33 die zeitlichen Überlappungen der einzelnen Auseinandersetzungen dar. Das vom Verfasser entwickelte Bild dient primär als Instrumentarium, um verschiedene Überschneidungen sichtbar zu machen. Diesbezüglich bedarf es keiner akribisch genauen Verortung der einzelnen Konfliktlinien. Sicherlich ließen sich, je nach Argumentation, manche Linien etwas länger oder kürzer darstellen. In der jüngeren und älteren Forschungsliteratur zu Luther fehlt bisweilen eine derartige Herangehensweise gänzlich. Mit dem Ausbleiben einer zuverlässigen Vergleichsmöglichkeit repräsentiert das Schaubild somit die in der Thesis gewonnen subjektiven, dennoch an den Forschungsstand anknüpfenden, Erkenntnisse.



Ganz allgemein betrachtet fällt auf, dass viele Überschneidungen auftreten. Martin Luther führte demnach seine Auseinandersetzungen nicht zeitlich versetzt, sondern zum überwiegenden Teil parallel.

Es gibt zwei Arten von Konflikten: Jene, die ihn sein ganzes Leben lang begleiteten und die, welche nur eine bestimmte zeitliche Spanne umfassten. Letztere sind insbesondere in den 1520er Jahren reichlich vertreten. Dazu zählen neben den Auseinandersetzungen mit den „Zwickauer Propheten“, Karlstadt, Müntzer und Zwingli auch die Kontroverse mit dem Täuferum. Eine erste zentrale Erkenntnis lässt sich an der Grafik bereits ablesen. Waren die innerreformatorischen Feindschaften von einer befristeten Beständigkeit gekennzeichnet, so zählten die religionsübergreifenden Streitigkeiten, gleichsam den imaginierten Feinden, zu den dauerhaften Auseinandersetzungen.

Sicherlich fanden die Kontroversen nicht, wie im Schaubild vereinfacht dargestellt, konstant und mit gleicher Intensität statt. Bei dem Judentum beispielsweise bemühte sich der Reformator mit seiner ersten „Judenschrift“ um einen möglichst offenen Eindruck, der eben gerade nicht von Konflikten zeugen sollte. Allerdings gilt es diese Episode in eine ausgeprägte

Judenfeindschaft einzubetten. Insofern waren zu Beginn lediglich die Auseinandersetzungen mit dem Papsttum, dem Judentum sowie den „Zwickauer Propheten“ und dem Teufel für ihn existent. Hexen sowie Türken, zwar Bestandteil seiner Überlegungen, aber nicht von zentraler Bedeutung, standen hinten an. Weitere innerreformatorische Feindschaften entwickelten sich erst mit der Verbreitung der neuen Lehre. So kam es bis Ende der 1520er Jahre aufgrund neuer Feindbilder wie auch der Intensivierung vorhandener Konflikte zu einer Ausweitung der religiösen Streitigkeiten. Erst die akute Bedrohung der türkischen Heere brachte die Osmanen, zuvor schon thematisiert, jedoch nicht im Fokus stehend, in der zweiten Hälfte der 1520er Jahre auf die Agenda.

Eine Besonderheit offenbarten die innerreformatorischen Widersacher. Sowohl der Konkurrenz der „Zwickauer Propheten“, als auch der Karlstadts und Müntzers konnte sich der Reformator erfolgreich entledigen. Mit dem Tod oder Fortgang der betreffenden Personen verschwand ebenso deren Ideengut weitestgehend aus den reformatorischen Kernlanden. Zwingli fiel, sehr zum Wohlgefallen Luthers, in der Schlacht. Mit ihm verließ eine weitere große „Bedrohung“ die Akteursebene, wenngleich der reformierte Protestantismus überlebte. Das 1525 aufkommende Täuferium mit seiner dezentralen Organisationsform hielt sich trotz Verfolgung und Repressalien erstaunlich gut in den deutschen Landen. Nach 1538 folgten jedoch auch hierzu keine nennenswerten Äußerungen. Luther glückte im Zusammenspiel mit der Politik die erfolgreiche Etablierung eigenen Ideenguts, einhergehend mit der Unterdrückung rivalisierender Vorstellungen. Weniger erfolgreich verlief der Kampf gegen nicht im Reich ansässige „Feinde des Evangeliums“. Zwar gelang es ihm in seiner Funktion als politischer Berater durchaus, den Einfluss der Katholiken in den protestantischen Stammlanden zu brechen. Das Papsttum selbst sowie die Osmanen ließen sich dagegen nur mittels rhetorischer Propaganda erreichen. So, wie das Papsttum mächtige Fürsprecher im Reich hatte, standen auch die Juden unter dem Schutz des Kaisers. Eine restriktive Judenpolitik, wie von ihm gefordert, war nicht bzw. nur bedingt über aufgeschlossene Obrigkeiten zu realisieren. Im Gegensatz zu den innerreformatorischen Feinden, betrachtete die Mehrheit der Würdenträger die Juden eben nicht als Feinde des Reiches. Gegen den Satan, so vermerkte Luther selbst, ließe sich nur mittels des Evangeliums ein Abwehrkampf führen. Der „Feind hinter den Feinden“ blieb also eine feste Konstante in seinem Leben. Selbiges galt für die durch Magie handelnden Hexen. Zwar war eine Vernichtung einzelner der Hexerei überführter „Teufelsdienerinnen“ möglich. Eine komplette Überwindung der Hexensekte erschien jedoch nicht realistisch.

In dem Zeitraum bis 1535 führte er mit bis zu acht von den in die Untersuchung eingegangenen Gruppierungen mehr oder weniger intensive Auseinandersetzungen. In seiner Selbstwahrnehmung sah sich der Professor wahrscheinlich von Feinden und Verrat umgeben. Diese hohe Zahl an Gegnern unterstreicht nochmals seine apokalyptische Deutung,

nach welcher der Satan am Ende der Zeiten seine letzten Aufgebote schicke, um das Evangelium zu zerstören. Genauso ließen sich die Triumphe über einen Widersacher mit der prophetischen Selbstwahrnehmung, zu den von Gott Auserwählten zu gehören, deuten. Gleichzeitig musste eine solch enorme Zahl an Feindschaften auch den Glauben an das eigene Werk ganz im Sinne des reformatorischen Minoritätenargumentes (vgl. 4.1.1.2) bestärken. Luther selbst spricht von einer deutlich höheren Zahl an Widersachern, was das Minoritätenargument nochmals unterstreicht:

„[...] und sind nu mehr ketzerei Stifter vorhanden, ich hab mehr denn 30 Rottengeister fur mir gehabt, die mich haben wollen leren, Aber ich widderlegt all ihr ding [...]“ (WA 51, 131).

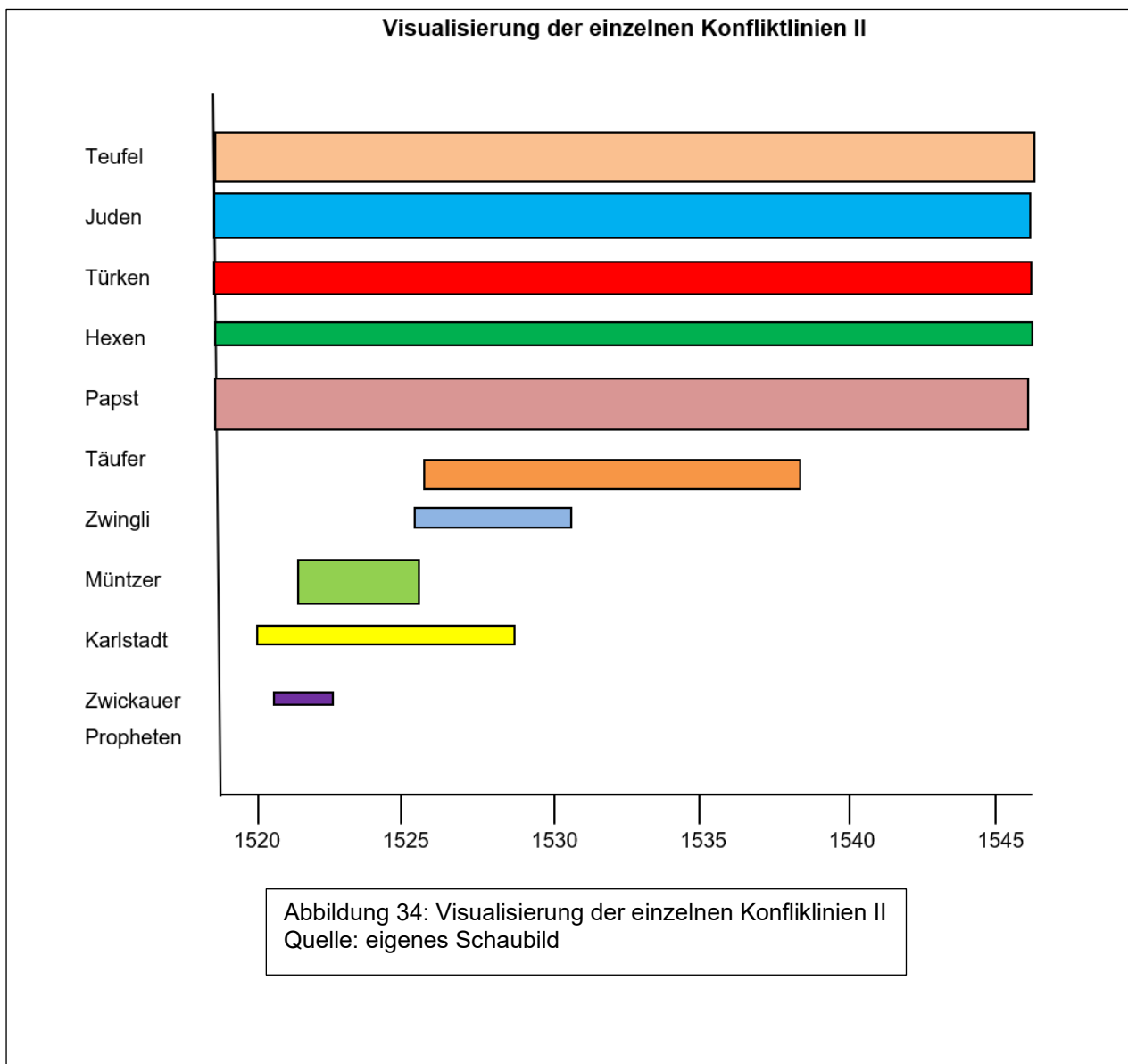
Die Rede ist von mehr als 30 „Ketzer“ und „Rottengeistern“, mit denen es der Reformator im Laufe seines Lebens aufnehmen musste. In seinem Rückblick verschweigt er, dass nach der theologischen Widerlegung vielfach die von der Obrigkeit durchgeführte Vertreibung folgte.

Ab den 1530er Jahren jedenfalls reduzierte sich die Gegnerschaft und die Zahl der parallel zu führenden Konflikte sank. Es verblieben insbesondere die Gruppierungen, welche sich dem direkten Zugriff entzogen. Die Auseinandersetzungen mit den „Feinden des Evangeliums“ zeugten von einer beachtlichen Komplexität und bündelten zudem einen unvorstellbaren Teil seiner Schaffenskraft. Fraglich bleibt, wie viele Personen es in der Geschichte des Christentums neben Luther gab, die imstande waren, derart viele Kontroversen über einen so langen Zeitraum, dem Zugriff der Feinde entzogen, zu führen. Für sein Überleben und somit letzten Endes auch das vieler reformatorischer Ideen spielte die kursächsische Obrigkeit, Herrscher eines der mächtigsten Fürstentümer im Reich, eine zentrale Rolle.

5.3 Intensität der einzelnen Konflikte

Mit der zuvor vorgenommenen Darstellung der zehn Auseinandersetzungen ließen sich primär Aussagen über die zeitliche Dauer bzw. die daraus hervorgehenden Überschneidungen einzelner Konflikte treffen. Es bleibt die Bedeutung der Konfrontationen zu klären. Einige sind im Zentrum, also an prominenter Stelle, auf Luthers Agenda anzusiedeln. Andere, welche ihn weniger tangierten, wiederum nur in der Peripherie. Mögliche Anknüpfungspunkte für eine solche Verortung ergeben sich aus der Dauer der Konflikte sowie der Summe an themenbezogenen Veröffentlichungen und der potenziellen Gefahr für die politische Stabilität.

Ein weiterer Blick auf das nunmehr etwas modifizierte Schaubild lässt unschwer erkennen, dass die Balken unterschiedlicher Breite sind.



Die Breite der jeweiligen Linie soll den Stellenwert, also die Intensität, der Auseinandersetzung symbolisieren. Sehr schmale Balken und damit eine vergleichsweise geringere Bedeutung kommen den Konfrontationen mit den „Zwickauer Propheten“, Karlstadt, Zwingli sowie den Täufern und Hexen zu. Von größerem Interesse war die Auseinandersetzung mit den Osmanen. Die höchste Priorität räumte Luther dem Kampf gegen Papst- und Judentum sowie Teufel und Müntzer ein. Bei der getroffenen Zuordnung fällt auf, dass Müntzer, der nur relativ kurze Zeit agieren konnte, eine starke Gewichtung zukommt, dem beständigen Hexenwesen dagegen eine vergleichsweise geringe.

Die „Zwickauer Propheten“ tauchen nur spärlich in den Abhandlungen auf. Auch dauerte die Auseinandersetzung keine drei Jahre. Eine wirkliche Gefahr, wie der Professor selbst

zugestand, ginge von ihnen, den „rauchenden Feuerstummeln“, nicht aus (vgl. 4.2.1.2). Bodenstein dagegen blieb bis in die ausgehenden 1520er Jahre im Fokus. Viele schriftliche Zeugnisse, untersetzt mit einer ausgiebigen Agitation, thematisierten die Kontroverse. Eine von ihm ausgehende Gefahr glaubte Luther zu erkennen. Ganz ähnlich gilt es, die bis nach der Beendigung des Marburger Religionsgesprächs andauernden Spannungen mit Zwingli zu bewerten. Charakterisiert sind diese von überschaubarer Dauer sowie eines beachtlichen Fundus an Bezugnahmen in Schriften. Eine wirkliche Bedrohung allerdings ging schon aufgrund der territorialen Trennung von dem Schweizer nicht aus. Sicherlich ergab sich für Luther die Gefahr in dem Sympathisantentum der protestantischen Obrigkeiten, allen voran des hessischen Landgrafen und sächsischen Kurfürsten. Die Feindseligkeiten mit dem Täuferum dagegen waren von längerer Dauer, jedoch kommt den Veröffentlichungen keine herausragende Stellung zu. Dagegen sind die theologisch-politischen Gutachten zum Umgang mit den „Abtrünnigen“ von immenser Bedeutung. Sie untermauern nochmals die Bedrohung der Stabilität der politischen Ordnung. Insofern fungieren diese als Zeugnis der Angst Luthers vor einem alle Regeln und Normen verschlingendem Chaos.

Eine wesentlich größere Bedeutung fällt den Osmanen zu. Diesen widmete er die sogenannten „Türkenschriften“. Aufgrund der starken militärischen Präsenz ging von ihnen eine enorme Bedrohung für das gesamte christliche Abendland aus. Auch die Zeitspanne der Beschäftigung erstreckte sich über seinen gesamten Wirkungszeitraum. Dennoch standen die Türken nicht an vorderster Stelle im „Ranking der Widersacher“, obwohl sie als Gefahr immer gegenwärtig waren. Bei den Schriften, verstanden als intensive Auseinandersetzungen, handelte es sich aber um auf die unmittelbare militärische Bedrohung antwortende Gelegenheitsschriften. Insbesondere Ende der 1520er Jahre sowie zu Beginn der 1540er Jahre erfolgte eine rege Beschäftigung mit den Türken.

Eine besondere Rolle fiel Thomas Müntzer zu, der auch nach seinem Tod als Schreckgespenst in den Lutherschriften weiterlebte. War das Hexenwesen trotz der kontinuierlichen Existenz nur von peripherer Bedeutung, so schaffte es der „Satan von Allstedt“ in einer kurzen Periode des Wirkens bis ganz an die Spitze der Feinde. Er verfügte in seiner Funktion als Feldprediger und Bauernführer über unmittelbar in den kursächsischen Gebieten operierende Streitkräfte. Demnach ging von ihm eine enorme Gefahr für das noch junge reformatorische Gedankengut aus. Auch gedachte Luther in unzähligen seiner Abhandlungen dem Widersacher. In den „Bauernschriften“ folgte nicht nur eine Thematisierung der Bauernkriege, sondern auch Müntzers, dessen Wirken und Einfluss Luther enorm überschätzte. Er konstruierte sich sozusagen vor dem Hintergrund theologischer Denkstrukturen einen Erzfeind.

Die intensivste Auseinandersetzung führte Luther wahrscheinlich mit dem Papsttum. Einst papsttreu, brach er mit der katholischen Kirche bzw. diese mit ihm und ging fortan mit beachtlichem Erfolg eigene Wege. Getrieben von der Angst entwickelte Luther eine enorme Schaffenskraft, die sich insbesondere in den frühen Jahren der Reformation gegen den Heiligen Stuhl richtete. Im Gegensatz zu den anderen Widersachern, hatte es der Professor mit einer über Jahrhunderte etablierten sowie unangefochtenen geistlichen und weltlichen Institution zu tun. Demnach agitierte eine Vielzahl an Würdenträgern, von denen hier einige bereits zu Wort kamen, gegen ihn. Infolge der Gleichsetzung des Papsttums mit dem „Antichristen“ kommt deutlich die Tragweite des Konflikts zum Vorschein. Hierbei handelt es sich eben nicht nur um einen gewöhnlichen Diener des Teufels, sondern den gefährlichsten unter der Dienerschaft. Diese theologische Bewertung bildete gleichzeitig auch das Fundament für die Intensität der Auseinandersetzung. Ebenso wie bei den Türken oder Bauern gab es auch sogenannte „Papstschriften“. Insbesondere der Spätschrift, welche den Mord an Papst und Kardinälen propagiert, kommt eine besondere Stellung zu. Über die Schriften hinaus existiere auch eine Flut an bildlichen Zeugnissen, die dem Betrachter nochmals die Gefahr des „Antichristen“, im wahrsten Sinne des Wortes, vor Augen führen sollte. Eine derartig ausgeprägte Bildpropaganda stellt ein absolutes Spezifikum dar.

Neben der Kontroverse mit Rom brachte Luther ein beachtliches Maß an Ressourcen für den Kampf gegen eine vom Judentum ausgehende Bedrohung für das reformatorische Projekt auf. Als Bibelexeget, der sich freilich auch mit dem *Alten Testament* auseinanderzusetzen hatte, gehörte eine intensive theologische Beschäftigung mit dem Judentum quasi zur Berufsbeschreibung. Er legte die Schrift streng christologisch aus. Demnach seien die Juden nicht mehr als Bewahrer der Worte, die sie selbst nicht verstünden, zu begreifen. Die von ihnen bestrittene Tatsache, dass der Messias in Christus bereits erschienen sei, sowie die damit einhergehende Ablehnung der Stellung Jesu als Sohn Gottes, begründete im Wesentlichen seine Judenfeindschaft. Diese Feindschaft bestand bereits zu Beginn seiner Karriere. Mit der Offenbarung des Evangeliums, die auch die Juden hätten verstehen müssen, entflammte der Gedanke, die „Verblendeten“ am Ende der Zeit in die wahre Kirche und christliche Gemeinschaft zu integrieren. Durch die jüdische „Verstocktheit“ das Offenkundige nicht anzunehmen, radikalisierten sich die Gedanken des Professors erneut. Als bestes Zeugnis für den Judenhass fungieren die späten „Judenschriften“. Ähnlich wie bei der Auseinandersetzung mit dem Papsttum ist Luthers *Œuvre* mit unzähligen Aufzeichnungen, Verweisen etc. zu den Juden gespickt, woraus sich schon rein quantitativ die besondere Intensität des Konfliktes ergibt.

Als physisch nicht fassbare Entität gilt der Teufel. Luther und seine Zeitgenossen glaubten fest an dessen Existenz. Per Definition handelte es sich bei ihm um den Gegenspieler Gottes und somit das absolut Böse. Gegen den Fürsten der Welt konnte selbst der Reformator

keinen richtigen Kampf führen. Es hieß, im festen Glauben an Gott den Angriffen des Satans zu widerstehen und die Gemeinden mit dem Evangelium zu rüsten, um somit letzten Endes lediglich auf die Angriffe des dem Menschen weit überlegenen Teufels antworten zu können. Luther glaubte fest, wie die Episode mit dem Tintenfass zeigte, sich in einer direkten Konfrontation mit dem Satan zu befinden. Er hielt ihm, wie er mehrfach selbst äußerte, stand und schlug mit der Hilfe Gottes die Angriffe erfolgreich zurück. Eine besondere Bedeutung des Teufels kommt darin zum Tragen, dass mit der Offenbarung des Evangeliums einhergehend, so zumindest der Glauben, das Ende der Zeit bevorstand. Die erneute Hinwendung Gottes zu den Menschen führe unweigerlich zu einem noch nicht dagewesenen Aufbegehren des Teufels (vgl. 4.1.1.2). Dieses Aufbegehren erkannte Luther, neben den Kriegen gegen die militärisch überlegenen Osmanen, an der Vielzahl an Ketzern und Feinden, die sich der Lehre Gottes entgegenstellten und das Volk verblendeten. Der Satan spielte in seiner Form als realer Gegner (und nicht propagandistische Figur) sowohl in seinen Schriften wie auch in seiner Theologie eine zentrale Rolle. Alle „Feinde des Evangeliums“ haben in Luthers Denken eine direkte Verbindung zu ihm. Von einem gewissen Standpunkt aus obliegt der Verdacht, alles drehe sich nur um diese Konfrontation. Denn jedweden Widerstand brachte er unweigerlich mit dem Teufel in Verbindung:

„Denn was Gott (der die Wahrheit ist) redet, das keret er umb und macht eine lügen draus, wie hernach alle Ketzler seine Junger gethan haben“ (WA 51, 231).

Insofern fungierte der Teufel in seiner Wahrnehmung als zentrale Ursache für die „Feinde des Evangeliums“. Sozusagen handelte es sich um den „Feind hinter den Feinden“. Es fällt auf, dass die als intensiv klassifizierten Konflikte zumeist eine militärische Bedrohung beinhalteten. Lediglich für die Auseinandersetzung mit dem Satan trifft dies nicht zu, da er physisch nicht greifbar ist. Sowohl die Türken als auch Müntzer und die Bauern verfügten über militärisches Gewicht. Das Papsttum als weltliche Macht hatte ebenso Erfahrungen mit dem Kriegshandwerk wie der altgläubige, das Luthertum bekämpfende Kaiser, gegen den es sich mit dem Schmalkaldischen Bund zu rüsten galt. Der Teufel als Herrscher der Welt, so Luther, vereinte in seiner „unheiligen Allianz“ Türken, Juden und Papsttum gegen den Protestantismus und mache sich darüber hinaus mittels seines Einflusses „dunkle Mächte“ zu eigen. In seiner Auffassung ging von ihm der „Sturm auf das Evangelium“ aus, was einer Klassifizierung als Kriegstreiber gleichkommt. Lediglich die Juden verfügten über keinerlei militärische Ressourcen. In ihnen, den „ewigen Verdammten“, welche sein einstiges Angebot ablehnten, sah er die Feinde der wahren Christenheit. Politisch zersetzten sie das homogene Staatsgebilde von innen.

Die Konflikte von begrenzter zeitlicher Dauer vermochte der Augustiner weitestgehend mit mehr oder weniger Eigenbeteiligung zu lösen. Karlstadt, in Kursachsen diversen Repressalien ausgesetzt, ging in die Verbannung; die „Zwickauer Propheten“, von ihm kategorisch abgelehnt, trennten sich; das Täuferum war, nicht zuletzt durch die Wittenberger Stellungnahmen, der Verfolgung ausgesetzt. All diese Strömungen verfügten über religiöse Ausstrahlungskraft mittels neuer Ideen. Eine politische Machtlegitimation fehlte ihnen gänzlich, weshalb die Unterdrückung der Anschauungen glückte. Zwingli und Müntzer ereilte, zum Wohlgefallen Luthers, der Tod auf dem Schlachtfeld. Somit ließ sich gleichsam neues auf legitimer sowie nicht legitimer Macht fußendes Ideengut, welches zu einer Gefahr für die politische und religiöse Ordnung wurde, erfolgreich unterdrücken.

5.4 Zunehmende Radikalität Luthers

Nachdem das vorangegangene Unterkapitel die Intensität der einzelnen Konflikte verglich, sollen nun Aussagen bezüglich eines zu beobachtenden Wandels hinsichtlich der Radikalität folgen.

Insbesondere anhand der späten „Judenschriften“ sowie der letzten „Papstschrift“ sollte deutlich geworden sein, dass Martin Luther die einstigen Grundsätze, Ketzerei nur mit dem geistlichen Schwerte bekämpfen zu wollen, despektierte. Der Hass des alten Luther, hierin Kaufmann und Bering folgend, war enorm. Es ging nun nicht mehr vordergründig um theologische Dispute mit Widersachern, sondern deren verbale und mitunter auch physische Vernichtung. Dabei bediente er sich einer derben und teilweise widerwärtigen, jenseits des gängigen Grobianismus angesiedelten Polemik, die in den frühen Schriften so nicht vorzufinden ist. Aber nicht nur der Schreibstil zeugt von Veränderungen. Auch die Vermahnungen an die Obrigkeiten, besonders gut an dem Maßnahmenkatalog erkennbar, änderten sich. Wie Bering richtig anmerkte, führt eine monokausale Erklärung für das Verhalten nicht weiter (vgl. Bering 2014: 142). Immer wieder folgt der Verweis auf die Altersstarrheit. Die physisch-psychische Verfassung, gekennzeichnet durch schwere Depressionen sowie Gicht, Verstopfungen und Nierensteine des Reformators trug sicherlich auch, wie die apokalyptischen Erwartungen, ihren Teil zu den rhetorischen Auswüchsen bei. Ebenso mag der Verlust des geliebten Kindes die harte Linie mit bedingen (vgl. 2.8). Aber auch die schlichte Erkenntnis, als Auserwählter im Namen Gottes zu kämpfen, könnte die verbale Eskalation erklären:

„Ich bin dazu geboren, das ich muss mit den rotten und teuffeln mus kriegten und zu felde ligen, darumb meiner bucher viel sturmisch und kriegisch sind. Ich muss die klotze und stemme ausrotten, dornen und hecken weg hawen, die pfutzen auffullen und bin

der grobe waldrechter [Holzfäller], der die ban brechen und zurichten mus“ (WA 30 II, 68).

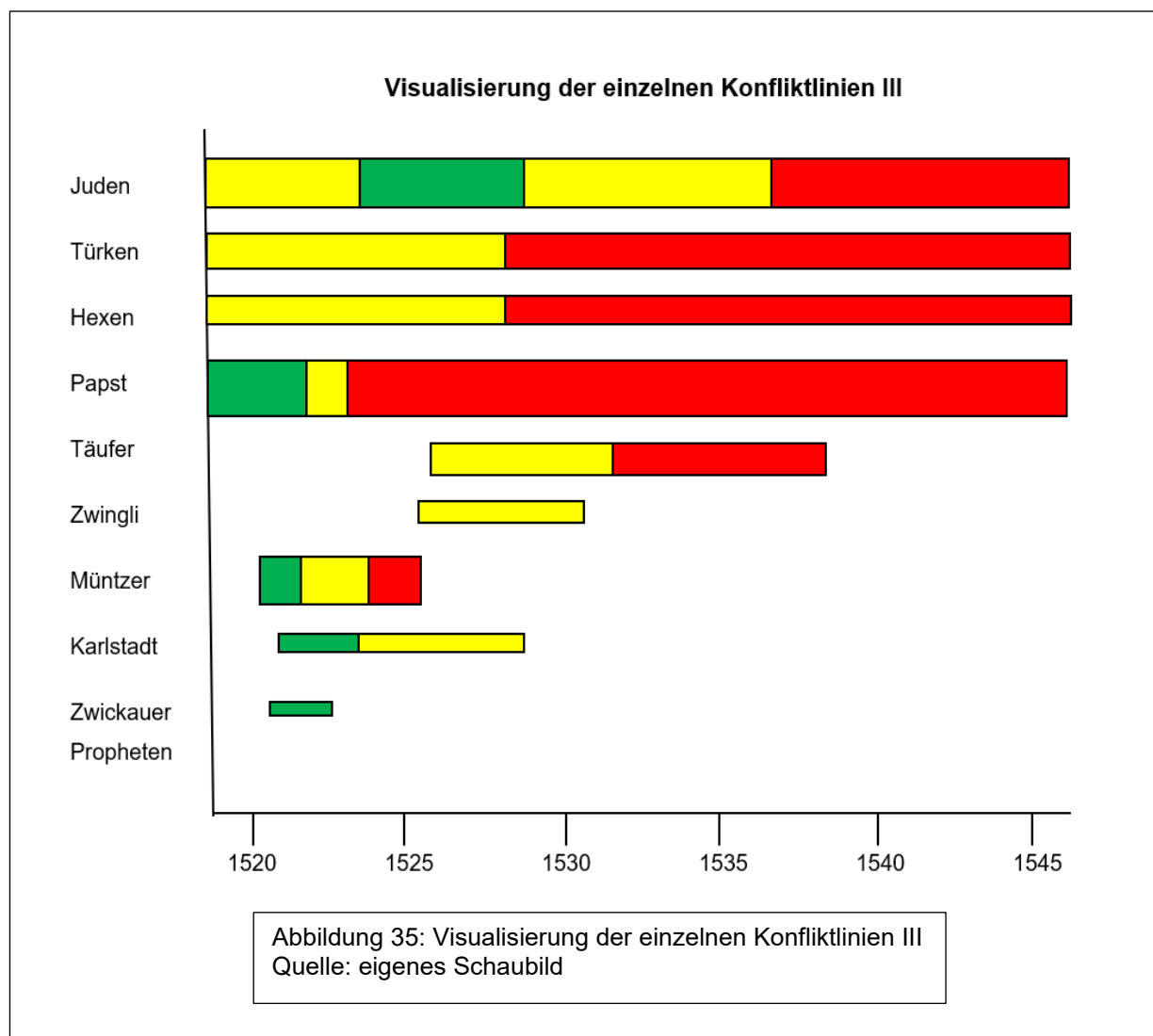
Begrifflichkeiten wie „ausrotten“, „kriegen“, „zu felde liegen“ erinnern weniger an die Gedanken eines Seelsorgers, denn eines Militärs. Allerdings verweist der Einstieg „Ich bin dazu geboren“ auf die heilige Mission, die geradezu derartige Verhaltensweisen fordert. Denkbare Ursachen gesundheitlicher, familiärer oder auch „beruflicher“ Art gibt es viele. Daher erscheint eine ausschließliche Erklärung mittels eines der genannten Teilbereiche, darin Bering folgend, nicht zielführend. Aufbauend auf der Thematik der Thesis ergibt eine Fokussierung auf die im weiteren Sinne politisch-theologischen Umstände dennoch Sinn.

Bis Ende der 1520er Jahre verlief die Etablierung der Reformation für den Professor erstaunlich gut. Mittels der Visitationen gelang die flächendeckende Einführung des neuen Glaubens in Kursachsen und später auch in anderen, allen voran der Landgrafschaft Hessen, Gebieten. Neben dem katholischen Glauben etablierte sich in Teilen des Reiches zunehmend die aus Wittenberg stammende Alternative. In diesem Sinne war Luther derjenige, welcher die neuen Ideen in Stellung brachte und die althergebrachten Ansichten attackierte. Infolgedessen existierte, im Sinne von „Alt“ gegen „Neu“, ein konkurrierendes Ideengut um die religiöse Deutungshoheit bzw. Vorherrschaft. Rom erkannte die religiöse wie politische Sprengkraft der neuen Anschauungen sowie die daraus resultierenden Gefahren und tat alles daran, den neuen Glauben zu unterbinden. Der Augustiner dagegen versuchte mithilfe lokaler Obrigkeiten, aber auch mittels Mobilisierung der Bevölkerung, den Einfluss der Altgäubigen zurückzudrängen.

Mit dem Aufkommen neuen Ideenguts innerhalb des reformatorischen Lagers änderte sich die Lage dramatisch. Nunmehr versuchte eine Vielzahl weiterer religiöser Vorstellungen in direkter Konkurrenz zu den Seinigen ihren Platz zu behaupten. Diese neuen Ideen stellten eine unmittelbare Gefahr für die von Wittenberg ausgehende Reformation dar. Die in mancher Hinsicht äußerst scharfen Reaktionen Luthers, der sich der Gefahr sehr wohl bewusst war, bezeugen dies nochmals. Fortan änderte sich seine Position. Neues, den Status quo hinterfragendes Ideengut kam nicht mehr exklusiv aus seiner Feder. Eine Auseinandersetzung mit den neuen Ideen, die einen erheblichen Teil seiner zeitlichen Ressourcen verschlang, schien nunmehr unabdingbar. Mit anderen Worten: Jetzt war er es, der gegen die neuen Impulse zu Felde ziehen musste, um die Oberhand über die Reformation zu behalten. Das für die Reformation gefährliche Ideengut, teils durch die Visitationen erfolgreich unterdrückt, zwang ihn von der Rolle eines aktiven Gestalters vielfach in die eines passiven Verteidigers. Es galt die eigene Lehre gegenüber den neuen Anschauungen zu positionieren, was primär einer defensiven Haltung glich, da die Konkurrenz die Themen vorgab und somit die eigentliche Dynamik erzeugte. Mit dem Verlust des Monopols an innovativer gestalterischer Macht, einhergehend mit dem primären Ansinnen das mühsam Errungene zu

schützen, manövrierte sich Luther in eine der katholischen Kirche in vielen Punkten gleichende Position. Er wurde vom Gejagten selbst zum Jäger bzw. vom Unterdrückten zum Unterdrücker. Der Auseinandersetzung mit Widersachern fiel ein stetig wachsender Stellenwert zu. Gleichzeitig sank mit der „Torgauer Wende“ sein unmittelbarer politischer Einfluss. Der Rückgang des Gestaltungsspielraumes in der kursächsischen Politik sowie die defensive, auf neues sowie vorhandenes Ideengut antwortende Position, könnte durchaus eine Zunahme der Intensität der Radikalität erklären. Das Auftreten der Türken als religiöse und politische Bedrohung für das gesamte christliche Abendland sowie die jüdische Ablehnung des Evangeliums, also der erneuten Hinwendung Gottes an den Menschen, dürfte aus der theologischen Perspektive großen Zorn hervorgerufen haben. Aus politischer Sichtweise, hier wieder die Vorstellungen der Zwei-Regimente-Lehre, bestand die Angst vor einem durch äußere und innere Aggressoren bedingten Zustand des Chaos. Ganz klar ging von den Juden – dem imaginierten Feind – (hier die komplette Fehleinschätzung) keinerlei politische oder religiöse Gefahr aus.

Die schon bekannte Abbildung, jetzt nochmals weiter modifiziert, macht verschiedene Stadien an Radikalität sichtbar und zeigt somit die Intensität der Konflikte im zeitlichen Verlauf. Es sei nochmals darauf verwiesen, dass es sich um eine Illustration der bereits erarbeiteten Gedanken handelt. Der Anspruch der Überschaubarkeit und Einfachheit steht bei der Grafik im Vordergrund, was zu einer bewussten Reduzierung der Komplexität mit dem Ziel der Veranschaulichung eines Trends führte. Mit grün gekennzeichnete Abschnitte im Schaubild stehen für die gemäß den anfänglichen Grundsätzen Luthers rein auf das biblische Wort gegründeten Auseinandersetzungen. In Gelb dargestellte Flächen dagegen deuten auf Repressalien zusätzlich zu dem geistlich geführten Kampf hin. Die roten Abschnitte wiederum symbolisieren die Forderung nach obrigkeitlicher Gewalt gegen die „Feinde des Evangeliums“.



Sein Verhalten gegenüber den „Zwickauer Propheten“ sowie Karlstadt und Zwingli gilt es den Handlungsbegriffen entsprechend als „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“, nicht aber als „Unterdrücken“ zu charakterisieren. Lediglich die Zwickauer erfuhren keinerlei Repressalien. Luther hielt sich gänzlich an die eigenen Grundsätze. Bodenstein dagegen wurde nach anfänglichem Disput zunehmend ein Opfer der auf Luther zurückgehenden Druckmittel von Zensur und öffentlicher Anfeindung sowie dessen schroffer Polemik. Dennoch bestand keine unmittelbare Gefahr für Leib und Leben, wenngleich er das „milde Vorgehen“ später noch bereuen sollte. Beide „Feinde des Evangeliums“ vermochten gegen den Wittenberger keinen Widerstand zu leisten. Mit dem Tod Zwinglis, selbst eine Form von Obrigkeit und von Luthers politischen Bündnispartnern hochgeschätzt, verschwand ein weiterer Gegenspieler. Gegen den Schweizer konnte er aufgrund dessen exzellenter Verbindungen keinerlei politische Sanktionen fordern. Jedoch folgte eine starke Polemisierung in seinen Schriften gegen den auf eine religiöse Einigung hinarbeitenden Eidgenossen im Rahmen seiner verbleibenden Möglichkeiten. In der Auseinandersetzung mit Thomas

Müntzer, selbst gegen den Ewigen Landfrieden handelnd, änderte sich die Einstellung grundlegend. Er sah in Müntzer, dem er zu Beginn denkbar wenig Beachtung schenkte und daher gewähren ließ, eine direkte Bedrohung für das reformatorische Anliegen sowie die politische Ordnung. Nur durch die gemeinschaftliche Intervention der Obrigkeiten gelang es, die Aufständischen zu bezwingen, die nach seinem Ansinnen unter Müntzers Führung operierten. Dieser in der ersten Hälfte der 1520er Jahre ausgetragene Konflikt prägte das nun zunehmend von radikalem Gedankengut beherrschte Handeln Luthers, der sich mehrfach für eine Liquidation sämtlicher im Aufbruch befindlichen Bauern aussprach, erheblich. Auch hier gelang durch einen militärischen Eingriff neben der Herstellung der politischen Ordnung auch eine Auslöschung neuer, für die Wittenberger Reformation gefährlicher Ideen. Zwar fanden Teile von Müntzers Anschauungen bei dem frühen mitteldeutschen Täuferum Anklang, doch sprach sich auch hier Luther, von Beginn an den neuen Anschauungen gegenüber ablehnend eingestellt, für ein hartes Vorgehen aus. Im Unterschied zu Hessen zogen die Wittenberger Reformatoren nach der Proklamation zum Gewaltverzicht der Täufer, die Todesstrafe der Verbannung, manifestiert in zwei Gutachten, vor. Magie und Hexerei sah er zeitlebens eng mit dem Wirken des Satans verbunden. Eine dezidierte Aufforderung bezüglich der Verbrennung von Hexen folgte aber erst in der 1526 gehaltenen Predigt. Fortan wiederholte Luther derartige Forderungen vielfach. Ende der 1520er Jahre traten die Osmanen als außereuropäische Aggressoren auf. Aus biblischer Perspektive interpretierend, forderte Luther einen heiligen Krieg gegen die Feinde Gottes. Lehnte er zuvor den Krieg mit der Vermahnung zur Buße ab, so agitierte der Theologe in den Gelegenheitschriften und verlangte ein „Massaker“ an den von ihm als Dämonen dargestellten Türken. In der letzten Schaffensphase seines Lebens gerieten überwiegend Papsttum und Juden in seinen Fokus. Der einst papsttreue und zum Disput aufrufende Luther radikalisierte sich denkbar schnell. Mit der Forderung nach Enteignung von Kirchenbesitz sowie der Identifizierung des „Antichristen“ in Rom verließ er allerdings schon sehr früh diesen Pfad. Nach dem Bruch mit Rom folgte eine Hetze gegen den übermächtigen Feind. Vermehrt finden sich Äußerungen bezüglich der physischen Vernichtung des „Antichristen“. Die letzte „Papstschrift“ rief dann offen zu einem Feldzug gegen Rom auf. Papst und Kardinäle, demaskiert als „Ausgeburten der Hölle“, galt es zu töten und die römischen Besitzungen in das Reich einzugliedern. Gegenüber dem Judentum hatte er eine kontinuierliche Abneigung. Lediglich in der ersten „Judenschrift“ keimte der von ihm initialisierte Versuch einer Entspannungspolitik, mit dem Ziel der Bekehrung. Nach dem Scheitern allerdings folgte eine erneute Radikalisierung. Juden, so die Aussage der Spätschriften, mussten aus dem Reich verschwinden, ganz der Tradition anderer Länder folgend. In der Lehre Augustins, demnach die Juden als lebendes „Mahnmal“ zu erhalten seien, liegt wahrscheinlich auch

die Begründung von Pogromen oder Verfolgungen abzusehen. Dennoch präferierte Luther die Anwendung von Zwang und Gewalt im Umgang mit ihnen.

Im Übrigen zeugt auch die Positionierung gegenüber dem Kaiser von einer stetigen Zunahme an Radikalität. Zu Beginn sah Luther in ihm die höchste Instanz im Reich gegen die, hier auf die Ausführungen zum Krieg rekurrierend (vgl. 3.5), der bewaffnete Widerstand unrechtmäßig sei. Mit der Gründung des Schmalkaldischen Bundes und den juristischen Gutachten übernahm er nach anfänglicher Skepsis die Meinung der Juristen, demnach die Fürsten selbst von Gott legitimierte Obrigkeiten wären und dem Kaiser, da von ihnen gewählt, keinerlei herausragende Stellung zukäme. Demnach ließe sich sogar ein Verteidigungskrieg rechtfertigen. Später erweiterte Luther selbst diese Position dahingehend, dass ein Präventivkrieg zum Schutz der Bundesgenossen ebenso legitim sei.

Die Wandlung von der Ablehnung eines Krieges gegen den Kaiser bis zur vorbehaltlosen Unterstützung eines Präventivkrieges verlief parallel zur religiösen Radikalisierung. Am Anfang zeigten sich bei ihm ausgeprägte, auf die Kenntnis eines göttlichen Plans zurückgehende, Verhaltensweisen, deren Handlungen teils Tendenzen im Sinne des Idealtypus „Unterdrücken“ aufwiesen. Das Schaubild verortet den nicht auf Repressalien oder Hetze zurückgreifenden Umgang mit Widersachern klar in die frühe Schaffensphase des Reformators. Ab 1526/27 nahmen die auf gewaltbasierter Rhetorik fußenden Tendenzen sprunghaft zu. Im Jahr 1524 (also verhältnismäßig spät) veröffentlichte der Professor seine erste gegen die „Schwärmer“ gerichtete Kampfschrift. Zuvor fand lediglich mit den Altgläubigen eine öffentliche Auseinandersetzung statt. Dieser Schritt steht für eine neue Phase im Kampf der Ideen. Mit der zunehmenden Intensität der Auseinandersetzungen sowie den Erfahrungen aus dem Bauernkrieg entwickelte Luther radikale, oftmals nach der Forderung der Todesstrafen trachtende, Anschauungen. Neben den physisch-psychischen Gebrechen spielte das Aufkommen neuer gefährlicher Ideen, die ihn von einem Gejagten zum Jäger machten, so zumindest die hier vertretene Ansicht, eine gewichtige Rolle für die Radikalisierung. Dabei kam ihm besonders die frühzeitig geschlossene Allianz mit der Obrigkeit zugute. Mittels der Visitationen, die zumindest im ideologischen Sinne von Wittenberg aus gesteuert wurden, blieb die dauerhafte Etablierung von konkurrierendem Ideengut in Kursachsen aus. Alle permanenten Konflikte, die nicht auf Kursachsen beschränkt und damit dem direkten Zugriff des Theologen und der Obrigkeit entzogen waren, zeugen dagegen von einem ausgesprochenen, dem Idealtypus „Unterdrücken“ entsprechenden radikalen Umgang, der in direktem Widerspruch zu den frühen theoretischen Traktaten stand. Die größten Widersacher - Juden, Papst, Müntzer, Türken (und zum Teil sicherlich auch das Täuferum) - bekämpfte er mit immer drastischeren Mitteln. Konkurrierende Anschauungen, die nicht mit dem Wort zu besiegen waren, davon zeugen viele der späteren Aussagen, galt es mit dem Schwert gewaltsam zu unterdrücken.

Vieles spricht für eine Entwicklung Luthers hin zu einem Pragmatiker, der alles Erdenkliche für die Erfüllung seines heiligen Auftrages tat. Die Forderung nach Gewalt erfuhr im Verlauf seines Lebens eine zunehmende Bedeutung im Umgang mit Konflikten. Der in den frühen Schriften verbreitete Optimismus über den unaufhaltsamen Siegeszug des Evangeliums hielt derartigen Schwierigkeiten bei der Durchsetzung der neuen Lehre jedenfalls nicht Stand. Allein vor diesem Hintergrund schien ein Umdenken im Umgang mit konkurrierenden, sein reformatorisches Ansinnen gefährdenden Anschauungen geboten.

5.5 Natur der Feindschaften

Der Ausdruck „Natur der Feindschaften“ dient der Klärung, ob diese sich primär auf eine bestimmte Person oder Personengruppe (sozusagen auf die individuelle Akteursebene) beziehen oder auf die unabhängig vom Akteur liegende Inhaltsebene. Damit geht auch die Frage einher, ob Martin Luthers Hass an die Person gebunden oder theologisch-systematischer Natur war.

Mehrfach kam schon der Kampf um die Ideen zur Sprache. Dahinter verbirgt sich auch die Erkenntnis, dass Luther in erster Linie Ideen, die seiner eigenen Lehre widersprachen, bekämpfte. Demzufolge stellte der Grund für die Feindschaften eine inhaltliche Differenz von Lehrmeinungen dar. Diejenigen, welche seine Anschauungen teilten, ihnen aufgeschlossen oder zumindest neutral gegenüberstanden, waren weitestgehend vor seiner Polemik sicher. Er ordnete folglich bestimmte Ideen seinem Umfeld zu. Diese Ideen waren den seinigen entweder freundlich oder feindlich gesonnen. Somit bildete das Ideengut die erste und entscheidende Ordnung. Ein Widersacher entwickelte sich erst durch seine Anschauungen zu einem Widersacher. Eine Besonderheit der lutherischen Ideen bestand darin, dass sie keinerlei Spielraum für Abweichungen zuließen. Sowohl Karlstadt als auch Zwingli, wiederholt die Gemeinsamkeiten mit Wittenberg betonend, versuchten dagegen, eine Koexistenz verschiedener reformatorischer Anschauungen zu etablieren. Derartige Zugeständnisse machte der Augustiner im Gegensatz zu anderen seiner Wittenberger Kollegen nicht.

Am Beispiel des Umgangs mit dem Judentum soll das Denken des Bibelexegeten aufgezeigt werden. Den Juden als solchen stand er zeitlebens feindselig gegenüber, da diese an die falschen Grundsätze glaubten. Allerdings gab es Bemühungen für eine Missionierung. Mit anderen Worten: Er lehnte die Anhänger der jüdischen Religion aufgrund ihrer Ideen ab, versuchte sie aber gleichzeitig von den eigenen Anschauungen zu überzeugen. In der Konsequenz bedeutete das nichts anderes als ein Positionswechsel vom Feind hin zum Freund, insofern ein Ideenwechsel seitens der Juden erfolgte. Mit dem Konvertiten Bernhard, einem ehemaligen Rabbiner, pflegte er ein ebensolches freundschaftliches Verhältnis

(vgl. 4.3.3.3). Diese Episode verdeutlicht den enormen Stellenwert der Ideen bei ihm sowie die Tatsache, dass er Menschen nach den von ihnen vertretenen Ideen bewertete.

Von dem genau entgegengesetzten Verlauf, aus einer Freundschaft entwickelte sich eine Feindschaft, zeugt die Auseinandersetzung mit Karlstadt.²⁸⁷ Der Doktorvater und langjährige Begleiter des Professors erkannte die Wahrheit der reformatorischen Ideen und folgte fortan seinem jüngeren Kollegen. Das Verhältnis zwischen den zwei bedeutendsten Gesichtern der frühen Phase der Wittenberger Reformation gilt es als freundschaftlich zu beschreiben. Dies änderte sich jedoch, als Bodenstein sich gegen eine Rücknahme der neuen Kirchenordnung aussprach, wie sie Luther forderte. Im Zuge dessen plante er eine erste Schrift gegen die von dem Augustiner unterstützten Anschauungen. Mit dem Hinzukommen eigener, von der Doktorin Luthers abweichender Ideen, brach die Beziehung endgültig auseinander. So heißt es:

„Doctor Andreas Carlstad ist von uns abgefallen, dazu unser ergester feynd geworden“
(WA 18, 62).

Karlstadt, eigene Gedanken verfolgend, passte nicht mehr in das ideologische Weltbild, weswegen er kurzerhand zu einer *Persona non grata* erklärt wurde. Allerdings, hier die Ausnahme, stellte die Person Karlstadts parallel einen direkten Konkurrenten dar. Der publizistisch erfolgreiche Reformator war in der Frühphase der neben Luther am meisten aufgelegte Autor und führte mit Melanchthon, in Abwesenheit des eigentlichen Protagonisten, die Reformation in Wittenberg ein. Zudem genoss der zweifach promovierte Archidiakon auch bei der Obrigkeit erhebliches Ansehen. Machtpolitische Ambitionen auf die uneingeschränkte Führungsrolle innerhalb des reformatorischen Lagers lagen demnach ebenso vor, wenngleich nicht an erster Stelle. In der ersten der *Invokavitpredigten*, unmittelbar nach dem Eintreffen in Wittenberg vor der Gemeinde gehalten, kritisierte er Karlstadt öffentlich. Im gleichen Atemzug folgte die Untermauerung des eigenen Führungsanspruchs (vgl. 4.2.2.1). Eventuell lässt sich eine persönliche Konkurrenz ebenso in dem Verhältnis zu Zwingli sehen. Freilich prägte der Kampf der Ideen auch in diesem Fall vornehmlich die Auseinandersetzung. Darüber hinaus hatte der Schweizer Reformator beste Verbindungen zu den hessischen und kursächsischen Obrigkeiten und konnte seine Vorstellungen, dank hervorragender politischer Vernetzung umsetzen. Möglicherweise resultierte in dieser Kontroverse auch ein zweiter Kampfschauplatz persönlicher Natur. Die vehemente Weigerung Luthers an einer Unterredung könnte jedenfalls ein Indiz darstellen.

²⁸⁷ Ebenso ließen sich die Konflikte mit Müntzer und der katholischen Kirche unter diese Zuordnung subsumieren. Zu beiden unterhielt Luther zu Beginn ein freundschaftliches Verhältnis. Aus dem zunehmenden Auseinanderdriften der Ideen resultierten die Feindschaften. Allerdings agitierten sowohl Müntzer als auch die katholische Kirche, weshalb die Beispiele nicht so eindeutig sind, gegen ihn.

Bis auf wenige (oder gar nur einen Fall) kommt einer individuellen, also auf der persönlichen Ebene liegenden Feindschaft keine tiefere Bedeutung zu. In der besonderen Situation mit Bodenstein spielte die persönliche Spannung wiederum nur eine untergeordnete Rolle. Im Vordergrund stand der Kampf um die rechte Lehre. Menschen beurteilte Luther nach ihren Anschauungen und setzte diese dann zu den eigenen Positionen ins Verhältnis. Die daraus resultierende Zuordnung zu den Kategorien von „Freund“ und „Feind“ steht für sein Schwarz-Weiß-Denken. Eine Änderung der Einstellungen einer Person konnte jedoch einen Wechsel innerhalb der Kategorien nach sich ziehen. Von einem individuellen, auf bestimmte Personen geeichten Hass kann nicht die Rede sein. Selbst im Falle des Papsttums polemisierte Luther stets gegen das Amt und nicht die es bekleidende Person.

5.6 Die Rolle der Obrigkeit

Von zentraler Bedeutung sowohl für das reformatorische Ansinnen wie auch für die Gewährleistung der politischen Ordnung waren die Obrigkeiten, allen voran die kursächsische Fürstenfamilie. Schmidt brachte deren Notwendigkeit in dem gut gewählten Titel *Luthers verführerisches Angebot: Gehorsam und Kirchenregiment* seines 2015 erschienen Aufsatzes zum Ausdruck. Die Faustformel lautet: ohne Obrigkeit keine Reformation. Aufgrund der politischen Situation im Reich bedurfte es der Fürsten, die wiederum das reformatorische Gedankengut einführten. Demnach handelte es sich, im Gegensatz zu Müntzers Ansatz, um eine Reformation von oben. Im Kampf um die konkurrierenden Ideen schloss Luther taktische Bündnisse. Diese Bündnisse hielten ihn nicht nur, auf das Auslieferungsgesuch Roms verweisend, am Leben, sondern versetzten ihn in eine Machtposition, wenngleich in Abhängigkeit vom Fürsten. Sein verführerisches Angebot an die politische Klasse diene primär der Umsetzung theologischer Interessen. Insofern war die Obrigkeit für ihn ein Mittel, das er in seiner Funktion als politischer Berater für die eigene Zielerreichung durchaus zu steuern vermochte. Kurfürst Johann beispielsweise sah in ihm in theologischen Fragen die oberste Autorität. Andererseits begriff sich der Professor selbst als Untertan, woraus eine Gehorsamspflicht resultierte, wie die erzwungene Teilnahme an dem Marburger Religionsgespräch versinnbildlichte. Dennoch galt auch in diesem Fall der Grundsatz, der Mensch habe an erster Stelle Gott und nicht seinem Fürsten zu gehorchen. Eine derartige Devise führte allerdings direkt in ein Paradoxon. Keiner, so zumindest die häufige Argumentation Luthers, kenne den Willen Gottes besser als er, der dessen Botschaft exklusiv verkünde. Demzufolge müsse die Obrigkeit in letzter Konsequenz eben seinem, dem Willen Gottes am nächsten kommenden Ratschlag Folge leisten. Das Verhältnis zur Obrigkeit, auf das Engste mit den theologischen Anschauungen verknüpft, stellte infolgedessen für ihn ein

Lebensthema dar. Eigenständige Theorien oder Gedanken über das politische System gab es, den primären theologischen Interessen geschuldet, jedoch nicht.

5.6.1 Obrigkeit als Schutzherr der Untertanen

Eine der zentralen Funktionen von Obrigkeiten beinhaltet den Schutz ihrer Untertanen. Diesbezüglich muss auf Luthers Idee der Reiche und Regimente sowie dessen Anthropologie verwiesen werden. Sämtliche Ausführungen dahingehend finden sich im dritten Kapitel. Der Teufel, der von ihm als Herrscher der Welt verstanden wurde, versuchte die Menschen gegeneinander aufzuwiegeln und somit in seinem Reich der Sünde Chaos herbeizuführen. Um dem entgegenzuwirken, etablierte Gott das weltliche Regiment, also die politische Ordnung. Er verlieh den Fürsten das Schwert, damit diese für Recht sorgten. Es galt die Devise, das „Gute“ zu schützen und das „Böse“ zu strafen. Somit stellte die Obrigkeit nicht etwa einen Selbstzweck dar, sondern, so zumindest die theoretischen Ausführungen, vielmehr eine an konkrete Aufgaben gebundene Führungsschicht:

„Wie Christus ist ein hirt so auch seine amptleut. Und das ist ein dienst, welchenn ein haußknecht thut, der do hat gewalt zu gehn inn keller uber das gedreidich, wiewol er nit der rechte haußherr ist, sondern frei thut zu gefallen seinem herrn [...]“ (WA 10 III, 120).

Die Fürsten seien von Gott eingesetzte Amtsleute, die keinesfalls nach eigenem Belieben agieren dürften. Der Funktion des Amtes fiel in seiner Theologie eine herausragende Bedeutung zu. Lediglich die mit einem Amt betrauten Personen begriff er als im Sinne der Gemeinschaft handelnde Autoritäten. Somit erfüllte das Amt eine soziale, die Gesellschaft stabilisierende Funktion. Luther verstand das Amt des Fürsten als einen Dienst im doppelten Sinne: einerseits als Dienst gegenüber Gott, andererseits als Dienst gegenüber dem Volk. Mittels gottgefälligen Handelns, im Sinne des Fürstenspiegels aus der *Obrigkeitschrift*, waren die Fürsten Garanten der politischen Stabilität und somit direkte, von Gott ins Feld geführte Gegenspieler Satans. Da der Teufel beispielsweise durch Besessene oder Ketzer wirkte, hatte die Obrigkeit nach Luthers Auffassung ebenfalls die Aufgabe, derartige mit dem Teufel konspirierende Elemente aus dem politischen System zu entfernen. Hierbei kommt dem Hexenwesen, das Luther durch die Stigmatisierung sogenannter weißer Magie stark ausweitete, eine wichtige Bedeutung zu. Hatte die Bevölkerung die Schadenszauber zu erdulden, oblag es den Amtsträgern die mit dem Teufel paktierenden zu überführen und durch den Feuertod zu richten. Ebenso nahm Thomas Müntzer, der die etablierte Ordnung umzuwälzen und dadurch Chaos zu schaffen gedachte, eine prominente Stellung ein. Aber auch das Täuferum sowie Karlstadt, der keineswegs die politische Ordnung gefährdete,

fielen nach dem Gutdünken Luthers unter diese Kategorie. Sicherlich ist es auch nicht gänzlich verkehrt, den imaginierten inneren Feind, das Judentum, darunter zu subsumieren. Neben der Funktion der Aufrechterhaltung der politischen Grundordnung als solcher fiel den Fürsten noch der Schutz der Menschen zu. Hierbei spielte das Menschenbild Luthers eine tragende Rolle. Er selbst beschrieb die Angehörigen seiner Gattung folgendermaßen:

„Dass ich nicht töte, keinen Ehebruch begehe, nicht raube, dass ich mich von anderen Sünden fernhalte, das tue ich nicht aus innersten Willen heraus oder aus Liebe zum Gutsein, sondern weil ich das Schwert und den Henker fürchte [...] Wie der rasenden Bestie die Kette angelegt wird, damit sie nicht gegen alles wütet, was ihr begegnet, so bindet das Gesetz den unsinnigen und rasenden Menschen, dass er nicht weiter sündige [...]“ (WA 40 I, 479).²⁸⁸

Mit dem Sündenfall hielt auch das „Böse“ Einzug in den Menschen. Redewendungen wie der „rasende Mensch“ oder die „Bestie“ beschreiben die niedere Triebhaftigkeit der Schöpfung Gottes und negieren jedwede Form von Moralität. Nicht das Begehen einzelner Sünden mache den Menschen zum Sünder, argumentierte die Wittenberger Autorität, sondern Sünde gehöre als feste anthropologische Komponente zum Menschsein dazu. In der menschlichen Natur liege demnach auch der Schlüssel, um die Schutzfunktion der Obrigkeit verstehen zu können. Hier gilt es, insbesondere auf das Gesetz im Sinne des „usus politicus“ zu verweisen. Das sogenannte positive, von dem Menschen geschaffene Recht, welches mit dem göttlichen Gesetz freilich in Einklang stehen muss, hindert den Menschen daran, seine schlechten Neigungen auszuleben. Nur eine Minderheit sei, so der Augustiner, wahrhaftige Christen und bedürfte keinerlei Obrigkeit. Die Mehrheit dagegen benötige das weltliche, durch die Fürsten erlassene und verteidigte Recht. Erst mit der Annahme des Evangeliums ändere, so das Ansinnen, der Mensch seine Natur. Dafür allerdings bedürfe es des „usus theologicus“, welches den Menschen, damit er die Gnade Gottes annehme, brechen müsse (vgl. 3.1.2). Auch benannte er dezidiert die Angst als wesentlichen Faktor, sozusagen als Garant für die Einhaltung der rechtlichen, die gesellschaftliche Ordnung stützenden Normen. In dieser Hinsicht stellt das „usus politicus“ das gesellschaftliche Überleben einer von Sünde befallenen Menschheit in der von Gott gegebenen Ordnung sicher. Allerdings wusste Luther um die tatsächliche Handlungsweise vieler der Obrigkeiten. Dennoch bevorzugte er aus Angst vor dem Chaos einen Tyrannen auf dem Thron. Dieser handle zwar nicht im Sinne der Untertanen, allerdings bliebe ein Chaos aus, welches noch weitaus mehr Unheil verursache. Stabilität um jeden Preis lautete die von Wittenberg ausgehende Devise. Nur in einer von Ordnung durchzogenen Gesellschaft konnte auch die Etablierung des reformatorischen Gedankengutes, das Hauptanliegen des Theologen, gelingen.

²⁸⁸ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Barth 2009: 237.

5.6.2 Obrigkeit als Schutzherr des Glaubens

Aus der Lehre von den drei Ständen geht hervor, dass die „politia“ nicht nur den Schutz der Untertanen zu gewährleisten hat, sondern auch den der „Ecclesia“. Im Gegenzug kommt der „Ecclesia“ wiederum die beratende Tätigkeit der „politia“ und die erziehende Funktion der „oeconomia“ zu. Es verwundert daher wenig, wenn oftmals von einer durchweg politischen Predigt bei Luther die Rede ist. In dieser vereinte er die zuvor genannte beratende und erzieherische Funktion seines Standes. Mit anderen Worten ausgedrückt, gestand er der „Ecclesia“ das Recht zu, die „politia“ über ihre als Pflicht verstandene Schutzfunktion zu unterrichten, also ihr, zumindest in theologischen Belangen, die Aufgaben zu diktieren. Dem liegt höchstwahrscheinlich die Idee einer Art von Selbsterhaltungsfunktion zugrunde. Auch das „usus politicus“ sieht bereits den Schutz des Glaubens durch die Obrigkeiten vor. Darin kommt deutlich zum Vorschein, inwieweit Luther sein gesamtes politisches Konstrukt auf eine Etablierung und Durchsetzung seiner Ideen auslegte. Mit dem zentralen Grundsatz des Priestertums aller Gläubigen verlor die geistliche Elite ihren Status als Obrigkeiten. Fortan bezog sich in der wittenbergischen Auslegung der Terminus „Obrigkeit“ lediglich auf die weltlichen Herrscher. Sämtliche geistlichen Würdenträger unterstanden ihnen. Damit schuf der Theologe die zentrale Voraussetzung für die Ablösung unliebsamer Amtsinhaber aus der katholischen Kirche. Wären diese selbst noch Obrigkeiten und verfügten über politische Macht, ließen sich Bischöfe nicht einfach von ihren Posten entfernen. Demgemäß stattete er die weltlichen Herrscher mit den notwendigen Befugnissen aus, um den Katholizismus zurückzudrängen.

Gleichzeitig sieht die Lehre der Zwei Regimente für den einzelnen Untertanen die absolute Glaubensfreiheit vor:

„Auch geschieht es auf eines jeglichen eigene Gefahr, wie er glaubt, und muß er für sich selbst sehen, daß er recht glaube. [...] Weil es denn einem jeglichen auf sein Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und weil damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, soll sie auch zufrieden sein und sich um ihre Sache kümmern und so oder so glauben lassen, wie man kann und will, und niemanden mit Gewalt nötigen“ (WA 11, 264f).

Die weltliche Gewalt hat keinen Einfluss auf das innere Reich des Menschen. Ein jeder entscheidet selbst, ob und was er glaubt. Keine weltliche Macht darf ihn zwingen, da allein Gott in diesem Reich herrscht und richtet. Damit sprach sich Luther für eine Art von Gewissensfreiheit aus. Allerdings musste er zu diesem Ergebnis kommen, da der Mensch nur durch den Glauben die Gnade Gottes erhalte. Somit wäre jedwede Art von äußerem Zwang nicht zielführend.

Dem widerspricht allerdings die Praktik der Visitation. Die Reformation als theologische Neuorientierung verstanden bedurfte einer Umerziehung des Volkes. Darin glich die Bewegung jeder anderen Ideologie. In diesem Zusammenhang lässt sich auch die starke politische Komponente in seiner Predigt sowie die Agitation gegen Rom erklären. Der von Ilonka van Gülpen als „homo politicus“ bezeichnete Reformator (vgl. 3.2.2) arbeitete mit seinen Kollegen eifrig an einer neuen, den Ideen des Protestantismus folgenden Kirchenordnung. Die Schrift *Unterricht der Visitatoren*, ein Gemeinschaftsprojekt der Wittenberger Theologen und der kursächsischen Obrigkeit, zeigt nochmals die enge Verzahnung von „Ecclesia“ und „politia“. Unliebsames Gedankengut, ob katholischer oder innerreformatorischer Prägung, galt es mittels obrigkeitlicher Anordnungen aus der Pfarrschaft zu entfernen. Eine Umerziehung des Volkes steht der Anschauung der Gewissensfreiheit diametral entgegen. Denn Gewissensfreiheit bedeutet immer eine Akzeptanz unterschiedlicher Anschauungen. Allerdings ging es eben gerade nicht um die Förderung von Heterogenität, sondern die auf hoheitlichen Rechten basierende Schaffung einer Homogenität. Sein Ziel bestand offenkundig darin nur einen, nämlich seinen, Glauben als feste Größe zu etablieren. Es wäre sicherlich nicht verkehrt, angesichts des Mitwirkens der Fürsten bei der Umgestaltung von einer Form des Paternalismus zu sprechen. Luther war fest davon überzeugt, nur seine Anschauungen führten zum Seelenheil. Er selbst begriff sich und sein Handeln als einen Dienst an Gott und der Menschheit zugleich. Die Gewissensfreiheit existierte somit nur in der Theorie. Wie so oft entstand bei der praktischen Umsetzung theoretischen Ideenguts eine große, die einstigen Aussagen stark relativierende bzw. ihnen widersprechende Diskrepanz. Der Übergang von der Theorie zur Praxis gestaltete sich aufgrund des nicht erwarteten Widerstands gegen das von Wittenberg aus gepredigte Evangelium als schwieriges Unterfangen. Auch gab es eine klare Richtlinie für den Umgang mit Ketzern. In den frühen Schriften hieß es noch, es bedürfe der ausdrücklichen Zustimmung des von der Ketzerei befallenen, um diesen nur mittels des göttlichen Wortes von seinem Irrglauben zu befreien. Eine solche Aussage setzt allerdings voraus, dass der Ketzer selbst erkennen müsse, ein Anhänger der falschen Lehre und folglich eben ein Ketzer zu sein. In der praktischen Umsetzung gestaltete sich das Konzept, wie die Konfliktfälle zeigten, als schwierig, sofern die Zustimmung nicht über peinliche Befragung, also weltliche Mittel zustande kam (vgl. 3.1.1). Keiner von Luthers Widersachern sah sich als Ketzer. Eine ausdrückliche Zustimmung für eine Bekehrung blieb ebenfalls aus. Lediglich der von dem Professor vorgenommene Exorzismus an dem Studenten Valerius (vgl. 4.1.2.4) ließe sich hier als Beispiel anführen. In der Praxis schrieb Luther gegen seine Feinde und wenn es ihm möglich war, hier insbesondere auf Karlstadts Schicksal verweisend, nutzte er die Obrigkeiten, um die Widersacher zu bekämp-

fen. Entgegen seinen einstigen Annahmen setzte sich das Evangelium eben nicht aus eigener Kraft durch. Es bedurfte vielmehr einer staatlichen Zwangseinführung der neuen Lehre.

Beide Funktionen von Obrigkeit einmal gewichtet, lässt vermuten, dass dem Schutz des Glaubens eine höhere Bedeutung denn dem Schutz der Bevölkerung zukommt. Schließlich geht es hierbei um nichts Geringeres als die Errettung der von Sünde zerfressenen Seele. Hinsichtlich der Gefallenen im Bauernkrieg, eines der besten Beispiele diesbezüglich, fiel die Äußerung, die Toten seien zu ertragen. Die eigentliche Tragödie seien die zu ewiger Verdammnis verurteilten Seelen jener Toten (vgl. 4.2.3.3). So findet sich auch an dieser Stelle die inzwischen bekannte Argumentation wieder, die neuen Ideen mit allen Mitteln zu schützen – sei es im Krieg gegen die aufständischen Bauern oder aber mittels eines Präventivkriegs gegen die kaiserlichen Truppen (vgl. 3.5). Luther gedachte also keinesfalls das Chaos um jeden Preis zu vermeiden. Notfalls wäre er auch bereit gewesen, um des Glaubens willen ein Chaos zu entfachen. In erster Linie kommt an der Obrigkeitsthematik deutlich zum Vorschein, wie stark politische und nationale (etwa im Kampf um die Freiheit von Rom), aber auch soziale Komponenten Hand in Hand mit theologischen Anschauungen gingen.

In diesem Abschnitt heißt es ferner, eine der in der Einleitung aufgestellten Forschungsfragen zu beantworten. Die Frage *Welcher Zusammenhang lässt sich zwischen der von Luther entwickelten Obrigkeitslehre und seiner Haltung gegenüber den „Feinden des Evangeliums“ aufzeigen?* zielte auf eine Verknüpfung zwischen der insbesondere zu Beginn der 1520er Jahre stattfindenden Auseinandersetzung mit der Obrigkeit sowie der überwiegend in dem späteren Schaffen zum Vorschein kommenden Radikalität ab. Eine ausführliche Untersuchung dieser beiden miteinander verzahnten Thematiken fand bisweilen noch nicht oder nur im Rahmen anderer Forschungsinteressen am Rande statt. Daher bietet diese, in direkter Bezugnahme auf die von Skinner geforderte Kontextanalyse, sinnvolle Erweiterung des Forschungsvorhabens neue Erkenntnisse und somit Anknüpfungspunkte für den wissenschaftlichen Diskurs. Gleichzeitig resultieren die gewonnenen Ergebnisse aus einer gründlichen Analyse der Primär- und Sekundärliteratur und knüpfen damit selbst an den aktuellen Forschungsstand an.

Es konnte im Detail gezeigt werden, dass ein ausgeprägter Zusammenhang zwischen der Obrigkeitslehre bzw. den Ausführungen Luthers bezüglich der Obrigkeit sowie der Auseinandersetzung mit den „Feinden des Evangeliums“ besteht. Daher gilt es, der dazugehörigen These *Bei der Obrigkeit handelt es sich um ein prototypisches Instrumentarium zum Schutz gegen innere und äußere Feinde der lutherischen Theologie* vollumfänglich zuzustimmen.

Ausgenommen die Kontroversen mit den „Zwickauer Propheten“ und Zwingli, nutzte Luther in jedem der untersuchten Konflikte seine Verbindungen zu den Fürsten, um sich seiner Widersacher zu entledigen. Wohlgemerkt warf er ihnen im Falle Zwingli, für den die Obrigkeiten Sympathien hatten, Versagen vor. Ihre Aufgabe bestand neben der Erhaltung der politischen Ordnung darin, die rechte Lehre, also das Evangelium, zu schützen und zu verbreiten. Insofern instrumentalisierte er, wie die Visitationen eindrucksvoll zeigten, die politische Macht seiner Bündnispartner, um seine reformatorischen Ideen durchzusetzen und gleichsam konkurrierende Anschauungen zu unterdrücken oder in extremen Fällen auch zu verfolgen. Ohne die Unterstützung der Regenten hätte es keine Reformation gegeben. Vielleicht war nicht die Übersetzung der *Bibel* seine herausragendste Leistung, sondern seine politische Weitsicht, die es ihm ermöglichte, sein Schicksal auf das Engste mit dem der Ernestiner zu verbinden (vgl. 2.5). Anderenfalls, so die Behauptung, wäre die von Wittenberg ausgehende Reformation möglicherweise nur eine Randnotiz in den Geschichtsbüchern. Die reformierte bzw. mit den neuen Ideen sympathisierende Obrigkeit stellte sozusagen ein scheinbar unüberwindbares Bollwerk dar. Sie verteidigte einerseits Luther gegen Rom und Reich und bekämpfte andererseits aktiv seine Feinde. Die detaillierte Beschreibung der einzelnen Konflikte zeigt deutlich das zum Teil äußerst harte Vorgehen der „politica“ gegen neue Ideen. Karlstadt, der erst mit der Zensur belegt und dann in die Verbannung geschickt wurde, die Hinrichtungen der Täufer sowie die auf Luther zurückzuführende Judenpolitik in Kursachsen seien Zeuge genug. Kurfürst Johann gestand dem Reformator in Glaubensfragen die absolute Autorität zu (vgl. 3.4). Im Gegenzug ernannte dieser die Fürsten zu Notbischöfen und gab ihnen die Hoheit über die Kirche, woraus letzten Endes das Landeskirchentum, verstanden als extremer Machtzuwachs der politischen Klasse, hervorging. Infolgedessen wurde Luthers Religion zu der offiziellen Religion der Obrigkeiten. Ergo waren seine Feinde, zumindest die überwiegende Mehrheit auch die Feinde der Fürsten, wenngleich die politische Kaste zuweilen mehr Verständnis zeigte denn der zuweilen „exzentrische Theologe“. Damit wiederum fungierte Luther nun als inoffizielles geistliches Oberhaupt, von seinen Feinden als „Elbpapst“ verschrien, der protestantischen Kirche. Die Fürsten instrumentalisierten gleichsam die Ideen Luthers für ihre eigenen Zwecke, wie der beschriebene Machtzuwachs schon andeutete. Insofern ließe sich durchaus von einer gegenseitigen Instrumentalisierung oder einer klassischen „Win-Win-Situation“ sprechen. Allerdings fokussiert die Thesis die lutherische Perspektive, weshalb die Position der weltlichen Herrscher nur angerissen werden kann.

5.7 Selbstwahrnehmung als Opfer

Dieses Unterkapitel thematisiert die Selbstreflexion Luthers über sein Handeln. Der Wissenschaftler des 21. Jahrhunderts hat die Möglichkeit, Luther und dessen Aussagen mit einem ausgereiften methodischen Werkzeug von der Ferne aus zu verorten. Ihm fällt sozusagen in seiner Position als Interpret der Geschichte eine Art von Vogelperspektive zu, basierend auf dem zugänglichen Quellenmaterial. Der sich daraus ergebenden Logik folgend, findet eine Gegenüberstellung des Professors mit seinen Widersachern oder, allgemeiner formuliert, seiner Umwelt statt. Sofern die Adjektive von „gut“ und „böse“ bzw. „richtig“ und „falsch“ in diesem Falle brauchbar sind, kommt es meist auf der Grundlage der Geschehnisse zu einer (in)direkten Zuordnung, verstanden als normative Wertung.

Allerdings sah Luther sein Wirken keinesfalls unter diesen Gesichtspunkten. Er selbst glaubte aus seiner Theologie heraus fest daran, in der Rolle des Opfers zu sein. Besonders anhand der „fiktiven Feinde“, also des Teufels und der Hexen, kommt dies zum Vorschein. Solche die Realität bestimmenden Einbildungen wirkten sich direkt auf das Handeln aus. Ein wesentlicher Unterschied besteht darin, ob die Forderung ergeht, eine unschuldige Frau bei lebendigem Leibe zu verbrennen, oder eine mit dem Satan paktierende Hexe zu richten. Ersteres macht den Henker zum Mörder, letzteres zum Helden. Sehr anschaulich arbeitete dies Frenschkowski für den Hexentopos heraus:

„Diejenigen, die aus unserer heutigen Sicht in erster Linie Täter waren, sahen sich selbst vielmehr als Opfer der Hexen, die mit allen Mitteln um ihr Leben und das der ihnen anvertrauten Menschen kämpfen mussten [...]. Dieses Lebensgefühl ist für heutige Menschen schwer nachzuvollziehen, weil der ihm zugrunde liegende Dämonenglaube zerbrochen ist“ (Frenschkowski 2016: 115).

Eine Veränderung der Perspektive führt zu einer möglichen Veränderung der Ergebnisse. Die Quintessenz dieser Erkenntnis lässt sich nun im Sinne eines induktiven Vorgehens von dem Einzelfall auf die Gesamtheit der „Feinde des Evangeliums“ übertragen. Ferner gibt es ein weiteres Argument, das die Opferrolle Luthers stützt: Einst existierte der Bund zwischen dem Judentum und Gott. Diese Gottesbundschaft, so die christozentrische Argumentation, ging mit dem *Neuen Testament* auf die Katholiken über. Darauf folgend betrachtete sich das Christentum als die von Gott auserwählte Religion (vgl. 4.3.3.3). Mit der erneuten Zuwendung Gottes zu dem Menschen, also der Verkündung des Evangeliums, beanspruchte Luther eben diese Vorstellung des Gottesbundes, die er den Altgläubigen absprach, fortan für die eigene Lehre. Lediglich die evangelischen Christen seien die wahren Christen. So heißt es über sie „wir tollen Heiden, die nicht Gottes Volk gewesen, nun aber Gottes Volk sind“ (WA 53, 483). Aus diesem Status resultiert wiederum die Erkenntnis des schon angespro-

chenen Minoritätsarguments, demnach nur eine Minderheit die tatsächliche Wahrheit erkenne. Mit der Gewissheit, den einzig richtigen Weg, von ihm selbst als den „Weg der Mitte“ bezeichnet (vgl. 3.2.2), zu gehen, sah er sich zu seiner „Rechten“ und „Linken“ den Angriffen der Widersacher ausgesetzt. Neben den „Papisten“, die aus eigener Kraft den Siegeszug des Protestantismus nicht mehr zu stoppen vermochten, schuf der Satan eine zweite, diesmal innerreformatorische Gegenbewegung, welche seine Lehre von innen zersetzen sollte. Somit konstruierte Luther eine direkte Verbindung zwischen dem Satan, der Reformation und den „Feinden des Evangeliums“. Daraus geht hervor, dass der Reformator sein Handeln, begründet in der theologischen Konzeption, zu keiner Zeit als moralisch verwerflich beurteilte. Im Gegenteil:

„Hette man den Müntzer und Carlstat und yhre gesellen nicht so lassen schleichen und kriechen [...] so were alles das grosse ungluck wol verblieben“ (WA 31 I, 210).

Seiner Meinung nach wäre ein radikaleres Vorgehen in den frühen Jahren der Reformation angebracht gewesen. Mit dem Wissen, im Auftrag Gottes zu handeln, also einer durchweg radikal ideologischen Position, ging auch die Gewissheit der eigenen Opferrolle einher. Der Ausspruch

„[...] Ich, M. Luther, habe im Aufruhr alle Bauern erschlagen; all ihr Blut ist auf meinem Hals. Aber ich schiebe es auf unseren Herrgott; der hat mir befohlen, solches zu reden [...]“ (WA Tr 3, 75)

fungiert als bester Beweis für ein aus der Ideologie heraus mündendes „Unterdrücken feindlicher Ideen“. Reue oder Schuld kannte er nicht, da er im Namen Gottes handelte. Die Frage nach „gut“ und „böse“ stellte sich ihm ebenfalls nicht. Er vertrat das uneingeschränkt „Gute“ und handelte gegen das, seiner Meinung nach, absolut „Böse“. Für genau diesen Kampf, der mit fortschreitender Zeit eben kein rein geistlich geführter Kampf mehr war, benötigte er die Obrigkeiten, die sich den Feinden Gottes zu widersetzen hatten. Luther war insofern ein Gefangener seiner eigenen Ideen, die er als absolut einstufte und um jeden Preis zu verteidigen gedachte. Jeder, der diese Ideen nicht als uneingeschränkt richtig anerkannte, so die logische Konsequenz, musste ein Feind Gottes sein. Was aus heutiger Perspektive einem radikalen Verhalten gleicht, verstand der Professor als legitimen Akt der Verteidigung der einzig gültigen Lehre. Die Begrifflichkeit des Radikalismus schrieb er seinen Gegnern zu, die als „fanatici“ bezeichnete. In dem Bewusstsein, das Werk Gottes zu verrichten, keimte auch die Vorstellung, von Feinden umgeben zu sein, woraus die Opferperspektive letzten Endes hervorging. In jedem der behandelten Konflikte betrachtete er sich als Opfer, wenngleich mit unterschiedlicher Gewichtung. Bei den „Zwickauer Propheten“ war dies wenig erkennbar. Bei den Juden, die sein Angebot ablehnten, lag dagegen eine äußerst starke Ausprägung vor, was die Selbststilisierung als Opfer nochmals verstärkte.

5.8 Gedanken zur Missionierung

In einigen der behandelten Konflikte versuchte Luther mit unterschiedlicher Intensität missionarisch zu wirken bzw. äußerte Gedanken bezüglich eines solchen Vorgehens. Ausschlaggebend sind die Erkenntnisse über das Evangelium sowie die sündige Natur des Menschen. Mittels der „Sola-Theologie“ wies er den Heilsweg, unterstützt durch das den Menschen brechende „usus theologicus“.

Das prominenteste Beispiel, das er sogar mit einer eigenen Schrift bedachte, sind die Juden. In seiner frühen missions-didaktischen Abhandlung ging es vorrangig darum, einen Leitfaden für christliche Autoritäten bezüglich der Judenmission bereitzustellen. Stückweise sollten die Juden den evangelischen Glauben annehmen, um nicht der Gefahr einer Überforderung ausgesetzt zu sein. Durchweg liegt der Schrift ein freundlicher Tonfall zugrunde. Die gängigen mittelalterlichen und fest etablierten Stereotype und Feindbilder werden systematisch entkräftet und als „Narrenwerk“ abgetan. Damit distanzierte sich der Augustiner eindeutig von den konstruierten Mythen. Er plädierte für eine christliche Liebe, die den Juden entgegen zu bringen sei. Auf der Basis eines vorurteilsfreien Miteinanders bestünde, so das Ansinnen, die Möglichkeit einer Integration der Minderheit in den christlichen Alltag. Über die Teilhabe am christlichen Leben, so der Wunsch, erfolge auch eine Bekehrung (vgl. 4.3.3.5). Ein direkter Kontakt in missionarischer Absicht zu Juden bestand nicht. Lediglich das überaus erfolgreiche, an Christen gerichtete Traktat beflügelte in den kommenden Jahren nationale und internationale Diskurse. In den späteren Schriften erfolgte mehrfach der als nicht haltbar erwiesene Vorwurf, Juden versuchten die Christen zu missionieren. Inwiefern er selbst daran glaubte oder derartige Schreckgespenster als polemisches Mittel konstruierte, bleibt offen. Jedenfalls erging des Öfteren die Warnung, sich vor den missionarischen Absichten der Juden zu hüten (vgl. 4.3.3.8). Missionierung im Falle des Judentums bedeutete gleichsam die aktive Bekehrung einer gesamten Religionsgemeinschaft sowie die Angst, christliche Anhänger an eben diese zu verlieren. Gleichzeitig stellte Missionierung auch ein strategisches Mittel dar. Die Bekehrung der Juden hätte die Überlegenheit des Protestantismus gegenüber den Altgläubigen bewiesen. Der aus heutiger Sicht nicht haltbare Vorwurf jüdischer Missionstätigkeit an Christen wiederum rechtfertigte letztlich die Notwendigkeit des Maßnahmenkatalogs.

Ebenfalls ein zweischneidiges Schwert stellten die Ideen der Missionierung in Bezug auf die Osmanen dar. Einerseits räumte Luther dem Vorhaben nur geringe Chancen ein, womit er auf die „Verstocktheit“ der Türken rekurrierte. Dennoch keimte der Missionsgedanke fortwährend. In einer Tischrede fiel die Äußerung, er wolle es gern erleben, dass das Evange-

lium unter die Türken komme. Erfolgchancen für eine Verbreitung des Christentums ergäben sich, wenn beispielsweise ein Pascha, also eine hohe Persönlichkeit, konvertierte. Sämtliche Äußerungen diesbezüglich sind in den Schriften oder Tischreden zu finden. Selbstredend hatte Luther keinen Kontakt zu den politischen und religiösen Feinden. Neben möglichen Übertritten von Osmanen zu dem Christentum schien ihm auch die Sorge zu beschäftigen, Christen an den „verführerischen“ Islam zu verlieren. So resümierte er, ihm sei zu Ohren gekommen, dass Christen des äußeren Scheines der Religion wegen freiwillig zum Islam konvertierten. Daher rührte der Appell an die christlichen Soldaten, im Falle einer Gefangenschaft standhaft zu bleiben. Es ergingen zudem genaue Verhaltensanweisungen (vgl. 4.3.2.4). Die Auseinandersetzung mit der Missionierung der Osmanen ist also zweierlei Natur: Eine aktive, auf die Konvertierung der religiösen Gegner abzielende, sowie eine passive, die religiösen Überzeugungen christlicher Soldaten stützende.

Eine besondere Rolle kommt den Altgläubigen zu. Einerseits übernahm eine nicht zu verachtende Zahl an Geistlichen und Laien die von Wittenberg aus in die Welt getragenen Anschauungen und versuchte über die Predigt wiederum neue Anhänger zu gewinnen. Andererseits bot sich die Möglichkeit einer auf Zwang basierenden Missionierung. Mittels der Visitationen und der Predigt erfolgte eine systematische Umerziehung der Pfarrer, sozusagen eine Zwangsmissionierung. Für untauglich befundene Geistliche, so Luther, gelte es aus dem Fürstentum zu entfernen. Die Pfarrer wiederum hatten fortan ihre Gemeinden ebenfalls im Sinne der neuen Lehre zu unterweisen. Mit dem Instrumentarium des Abendmahlsverhörs gelang zudem eine Überprüfung des Lebenswandels sowie der religiösen Anschauungen der Untertanen (vgl. 3.4). Die Missionierung vor dem Hintergrund institutionalisierter politischer Macht entpuppte sich für den Theologieprofessor als Erfolgsmodell. Darüber hinaus setzte er, um die Menschen direkt zu erreichen, auf das von der Kanzel gesprochene Wort, also die Predigt, sowie seine durch den Buchdruck verbreiteten Traktate.

Beispiele für eine Missionierung in kleinerem Umfang liefern die von ihm in Zwickau gehaltenen Predigten. Aufgrund der von Müntzer und den „Zwickauer Propheten“ verbreiteten „ketzerischen Lehre“ entschloss sich Luther, selbst mehrere Wochen in Zwickau zu predigen, um wenigstens einen Teil der Bevölkerung zu „retten“ (vgl. 4.2.1.2). Durch persönlichen Kontakt und mittels des Mediums der Predigt sollten die „Abtrünnigen“ die wittenbergisch-reformatorischen Anschauungen verinnerlichen. Ein besonderes Augenmerk gebührt auch der Person des Reformators, der in der Absicht, mit dieser zu werben, in die kursächsische Metropole reiste.

In gewisser Weise, Missionierung etwas weiter gefasst, fiel auch der Exorzismus an dem Studenten Valerius darunter. Jener gestand, Gott abgeschworen zu haben. Luther holte den jungen Mann wieder in die Kirche, also an Gottes Seite, zurück (4.1.2.4). Mit anderen

Worten: Er stellte offiziell fest, der Student vertrete nicht mehr länger die Ideen des Satans, sondern die aus Wittenberg stammenden. Im Umgang mit dem Täufern wäre von einer Missionierung zu sprechen zu weit gegriffen. Zumindest in den dargelegten Ausführungen forderte Luther ein Bekenntnis zu dem Protestantismus oder harte Strafen.

Mit der Entdeckung des Evangeliums keimte auch die Idee der Missionierung. Missionierung bedeutete in erster Linie die aktive Konversion von Personen anderer Anschauungen. Gleichzeitig galt es aber auch, die eigenen Anhänger vor den gefährlichen Einflüssen anderer religiöser Gesinnungen zu schützen. Insbesondere in der Auseinandersetzung mit den drei großen etablierten Religionen äußerte Luther seine Missionsgedanken. Abgesehen von der, teils über politischen Zwang erreichten, Umerziehung altgläubiger Geistlicher und Laien konnte er jedoch keine oder kaum nachweisbare Erfolge erzielen. Es ist ebenfalls anzunehmen, dass die nicht reformatorisch geprägten Teile der Zwickauer Bevölkerung spätestens im Zuge der Visitationen auf Linie kamen. Da sich die von Wittenberg ausgehende Lehre entgegen Luthers Annahme nicht durch das bloße Wort verbreitete, bedurfte es bereits in den reformatorischen Kernlanden politischer Zwangsmaßnahmen.

5.9 Sonderstellung der Judenthematik

In Anknüpfung an die im Kapitel 4.3.3.1 herausgearbeiteten Erkenntnisse bezüglich der Prominenz der Thematik im aktuellen Diskurs gilt es, Kaufmann, Beyer, Treß sowie Swoboda zu folgen, die sich ganz klar für eine herausragende Stellung des Judentopos aussprechen. Kaufmann verweist vor allem auf die Rezeptionsgeschichte des Augustiners im 20. Jahrhundert, die Instrumentalisierung durch die Nationalsozialisten sowie die damit verbundene Aufarbeitung der historischen Schuld gegenüber den Juden. Mit der Lutherdekade, die im Reformationsjubiläum mündete, existierten weitere Impulse für eine ausgiebige Beschäftigung mit den Schattenseiten der Reformation. In diesem Zusammenhang entstanden überdurchschnittlich viele Publikationen zur Judenfrage. In Anlehnung an die methodologische Konzeption, Luther in seinem zeitlichen Kontext zu betrachten und gerade nicht vor dem Hintergrund der Ereignisse aus jüngster Vergangenheit, rechtfertigen lediglich historisch relevante Argumente eine Sonderstellung. Es sind vor allem zwei Begründungen denkbar, die eine solch exponierte Stellung des Judentopos legitimieren: Einerseits wäre dies ein besonders drakonischer oder von dem bekannten Vorgehen mit Widersachern abweichender Umgang mit den Juden. Andererseits ließe sich mittels einer herausragenden Stellung in dem Œuvre Luthers eine Sonderstellung der Judenfeindlichkeit rechtfertigen.

Letzteres trifft zum Teil zu, wie die vorausgehenden Abschnitte zeigten. Den Teufel außen vorgelassen, erfuhren Papst und Juden die meiste Beachtung des Professors. Beide Widersacher bekämpfte er mit hoher Intensität. Neben den vier „Judenschriften“ als primäre Zeugnisse der Auseinandersetzung, existieren unzählige Verweise in weiteren Traktaten, Predigten und Tischreden. Auch kann den Grafiken entnommen werden, dass die Judenfeindschaft zeitlebens bestand. Somit handelt es sich, da bereits vor den reformatorischen Ideen existent, um den am längsten andauernden Konflikt. Richtete sich der Kampf gegen Rom überwiegend gegen eine etablierte Institution, so zielte der Judenhass aus Sicht Luthers auf verstockt-fehlgeleitete Menschen ab, die falschen Ideen anhingen. Trachtete die römische Kirche dem Theologen nach dem Leben, verfolgte selbiger den ehrgeizigen Plan, einer ganzen Religionsgemeinschaft die Lebensgrundlage zu entziehen. Insofern kommt der Auseinandersetzung mit dem Judentum durchaus eine herausragende, wenngleich nicht gänzlich einzigartige Stellung zu.

Nun zu der Bedingung eines besonders drakonischen Umgangs: Lohse betont, die Vorschläge und Anregungen Luthers seien weder originell noch schärfer als die seiner Zeitgenossen (vgl. Lohse 1995: 366). Kaufmann kommt zu dem gleichen Ergebnis. Seiner Meinung nach falle Luther in Bezug auf die Handhabung der Juden nicht aus seiner Zeit heraus. Eine Entschuldigung könne das aber bei einem Mann seines Formates nicht sein, ergänzt der Kirchenhistoriker, denn Luther sei eben Luther (vgl. Kaufmann 2013b: 22). Abgesehen davon, dass der Aussage eine Tautologie zugrunde liegt, die das besondere Format des Reformators nicht weiter thematisiert, bedarf es einer kritischen Nachfrage. In einem anderen Aufsatz folgt eine präzisere Fassung. Eine Billigung der späten „Judenschriften“, so Kaufmann, sei für niemanden möglich, der auch nur die geringsten moralischen Standards unserer Zivilisation teile (vgl. Kaufmann 2015: 227).

Dennoch gibt es Anhaltspunkte, die eine Sonderstellung bei diesem Kriterium rechtfertigen können. Wengst beispielsweise spricht, darin Kaufmann und Lohse folgend, davon, die Aussagen des Wittenbergers seien in ihre Zeit eingebunden. Die Ratschläge aus dem Maßnahmenkatalog, hier der offenkundige Widerspruch, ließen sich allerdings damit nicht erklären (vgl. Wengst 2014: 66). Diese Position klingt plausibel. Die akribische Auflistung der einzelnen von anderen auszuführenden Bestimmungen erinnert aus heutiger Sicht unweigerlich an die Arbeit eines gewissenhaften und emotionslosen „Schreibtischtäters“; emotionslos dahingehend, dass Rache angeblich keinerlei Motiv für den Umgang mit den Juden sein dürfe, und gewissenhaft der Akribie wegen. Die Schrift selbst steckt allerdings voller Emotionen, Agitation und Hass, weswegen die nüchterne Darlegung der Forderungen überrascht. Daher gleicht der Maßnahmenkatalog für sich genommen, aufgrund der sachlich klaren Darstellung mehr dem Werk eines Bürokraten, denn dem des mitunter aufbrausen-

den Reformators. In keiner anderen Schrift findet sich ein ähnliches, an Präzision vergleichbares Zeugnis für die Handhabe von Widersachern. Genau dieser Punkt rechtfertigt, von einer Sonderstellung auszugehen. Zwar sprach Luther oftmals von Hinrichtungen, in der Konsequenz eine Maßnahme drastischerer Natur. Dennoch handelte es sich, abgesehen von den Täufern oder Bauern, um keine aus tausenden Menschen bestehenden Gruppierungen. Ferner postuliert die hier vertretene These von Augustins Einfluss auf Luther, dass derartige Bestrafungen nicht möglich waren. Somit bewegte sich der Wittenberger bereits im obersten Bereich des Machbaren. Zudem löste der Maßnahmenkatalog auch ohne die Forderung nach der Todesstrafe bei vielen Reformatoren und Zeitgenossen, eben des drakonischen Umgangs wegen, großes Bestürzen aus. Melanchthon hielt aus Angst, Luther verfasse ein neues Pamphlet, die kritische Antwort Osianders zurück. Oftmals führen Wissenschaftler Ecks *Judenbüchlein* als direktes Pendant zu der Schmähschrift an. Allerdings gräbt Roper, durch eine Darstellung von Unterschieden innerhalb der Forderungen, derartigen Argumentationen das Wasser ab. Der Katholik sprach sich dezidiert gegen eine Verbannung der Juden aus. Er gestand ihnen im Gegensatz zu Luther, der die jüdischen Gotteshäuser hat verbrennen lassen wollen, die Renovierung der Synagogen zu (vgl. 4.3.3.10). Zudem vertritt Roper die Ansicht, die Judenfeindschaft des Reformtors ginge über die der meisten Zeitgenossen hinaus, da sie eine Weiterentwicklung mittelalterlicher Relikte sei. Ihm komme damit eine einzigartige Stellung zu, da Judenfeindschaft immanenter Bestandteil seiner Theologie darstelle (vgl. 4.3.3.11).

Ein weiteres Indiz, das auf eine Sonderstellung hindeutet, ist die jüdenfeindliche Auslegung des 10. Psalms, die Luther, Bering zufolge, als erster überhaupt vornahm (4.3.3.4). Damit beschritt er folglich Neuland. Die starke Fokussierung auf die Anschauungen des Ordenspatrons Augustinus Juden als „Mahnmale“ am Leben zu lassen, spielt sicherlich auch eine Rolle bei der Bewertung. Damit eng verbunden sind die späten, dem widersprechenden Äußerungen bezüglich der Hinrichtung von gotteslästernden Juden. Wenngleich es letztere mit viel Vorsicht zu bewerten gilt, da sie nicht öffentlich getätigt wurden. Dennoch liefert Brumliks Interpretation des „Homo Sacer“ eine nicht gänzlich abwegige Erklärung (4.3.3.9). Mit der Entdeckung des Evangeliums folgte die Erkenntnis der befristeten Koexistenz, wie es Kaufmann ausdrückte:

„Jedoch da jetzt aufgeht und leuchtet das goldene Licht des Evangeliums, besteht Hoffnung, daß viele Juden sich ernsthaft und gläubig bekehren und so von Herzen zu Christus hingezogen werden [...]“ (WA Br 3, 102).²⁸⁹

²⁸⁹ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Bienert 1982: 73.

Überhaupt stellt die politische Gestaltung einer solch befristeten Koexistenz ein absolutes Spezifikum dar. Ein Judenfeind verfasste aus rein strategischem Kalkül die bis dahin „judenfreundlichste“ Schrift, die weitreichende, im christlichen Abendland noch nicht dagewesene Zugeständnisse forderte. Kein anderer unter Luthers Feinden erfuhr eine derartige „Zuwendung“. Feindschaft hieß für den Professor Agitation, Polemik, Repression. In diesem Fall widersprach er vor dem Hintergrund theologischer Strukturen dem bewährten Vorgehen. Als ebenso einzigartig gilt es die nach misslungener Bekehrung vollzogene Wende zu beachten, die in den späten Schmähschriften ihren Höhepunkt fand. Sämtliche anderen Konflikte sind von einem zunehmenden Maß an Radikalität geprägt. Bei dieser Auseinandersetzung war dem nicht so, wie Abbildung 35 verdeutlicht. Auf die harte frühe Polemik, die Juden beispielsweise als „Unrat auf der Gasse“ titulierte (vgl. 4.3.3.4), folgte die ihnen zugewandte Frühschrift sowie die daraufhin stattfindende, nunmehr mittels einer kompromisslosen Haltung untermauerte, 180-Grad-Wende. In Luthers Kampf gegen die „Feinde des Evangeliums“ kommt, den dargelegten Argumenten folgend, den Juden insbesondere durch die Art und Weise des Konfliktverlaufes sowie der Radikalität und Intensität der Konfrontation durchaus eine Sonderstellung zu.

Ferner bedarf es eines knappen Blickes auf die Mitmenschen des Reformators. Bezogen auf den historischen Kontext der allgemeinen Judenfeindlichkeit in Mittelalter und Früher Neuzeit spielte der enorme Einfluss des Professors aus Wittenberg eine gewichtige Rolle. Kirchliche Autoritäten mit vergleichbarer Geltung waren in Europa zweifelsfrei rar gesät. Neben dem Papst selbst ließe sich möglicherweise noch auf den Erzbischof von Canterbury, das geistliche Oberhaupt der zu Luthers Lebzeiten gegründeten Church of England, verweisen. Weiterhin spricht die erstaunliche Menge an Stellungnahmen über die Juden für eine Sonderstellung unter den Zeitgenossen. Es dürfte schwerfallen, namhafte Persönlichkeiten zu finden, die ähnlich viele Aussagen über die Juden hinterließen. So heißt es in der Dissertationsschrift Häglers, kein einflussreicher Autor der Epoche habe sich so ausführlich mit dem Judentopos befasst und derart konzise die Argumente dargelegt wie Luther (vgl. Hägler 1992: 137). Die 1.525 polemischen Anschuldigungen des 135 Seiten fassenden Traktats *Von den Juden und ihren Lügen* zeigen dies eindrucksvoll. Auch gibt die Qualität einiger extremer Äußerungen, nun auf Wengst, Roper sowie die Kritik der Zeitgenossen Luthers rekurrierend, Anlass zu dem Gedanken, der Reformator gehe teilweise in seinen Äußerungen über die gängige Form des Antijudaismus hinaus. Insbesondere die erste den Juden zugewandte Schrift in Verbindung mit der ausgeprägten Judenfeindschaft stellt auch im breiten Kontext eine Ausnahme dar.

Sicherlich hat seine einzigartige Rolle als Reformator, der einer Kirchenspaltung vorstand, bei derartigen Betrachtungen eine Relevanz. Die Besonderheit findet sich darin, dass er als Kopf und geistlicher Schutzherr einer neuen Kirche fungierte und aus dieser Position heraus

handelte. Insofern änderte er die gängigen „Spielregeln“, überschritt Grenzen und schuf letzten Endes auch selbst das, was wir heute als historischen Kontext fassen. An dieser Stelle ließe sich nun wiederum Bering anführen und dessen Argumentation gegen eine monokausale Betrachtung. Denn auch in dem vorliegenden Fall sind die mannigfaltigen Argumentationsmuster kombinierbar. Daher sieht der Verfasser in Luthers Judenfeindlichkeit bzw. dem Verlauf des Konfliktes ein durchaus über den zeitgenössischen Kontext hinausgehendes Phänomen, wenngleich eine grundlegende gesellschaftliche Prägung des Reformators nicht zu verleugnen ist. Dies sollte insbesondere vor dem Hintergrund seiner allgemeinen „Null-Toleranz-Politik“ nochmals deutlich zum Tragen kommen. Der Position Kaufmanns und Lohses, demnach Luther nicht aus der Zeit falle, sei damit allerdings nicht unrecht getan. Lediglich auf die unmittelbaren Aussagen bezogen und den breiten Kontext außen vorlassend, ließe sich eine solche Position rechtfertigen, obgleich der Maßnahmenkatalog mit seinen Äußerungen diese Sichtweise erschwert.

Am Ende dieses Abschnittes ein Blick auf die Forschungsfrage: *Inwiefern lässt sich eine „Sonderstellung“ des Topos der „Judenfeindlichkeit“ bei Martin Luther in der zeitgenössischen Auseinandersetzung rechtfertigen?* Eine aktuelle Fokussierung auf die Judenfeindlichkeit Luthers ergibt durchaus Sinn. Aufgrund der Quantität und Qualität der Stellungnahmen sowie der Erfüllung beider eingangs gelisteter Bedingungen geht sowohl eine Sonderstellung in seinem Werk selbst, als auch, hier auf den breiteren Kontext verweisend, unter den Zeitgenossen hervor. Juden waren für ihn nicht einfach nur „Feinde des Evangeliums“, sondern in den 1520er Jahren primär Adressaten, die es vor dem apokalyptischen Hintergrund mittels der „frohen Botschaft“ zu bekehren galt. Das einzigartige Verhältnis, das aus der Entdeckung des Evangeliums resultierte, verhilft diesem Konflikt zu einer Sonderstellung. Letzteres veranlasste ein komplettes Umdenken, mündend in einer absolut atypischen Schrift, die seiner kompletten Methodik zuwiderhandelte. Mit der zunehmenden Gewissheit des mangelnden Erfolgs seines ehrgeizigen Unterfangens, verfiel der Professor jedoch in gewohnte, hier als „Unterdrücken“ bezeichnete Denkmuster.

Die dazugehörige These besagt: *Die Judenfeindlichkeit Martin Luthers ist nur ein Aspekt einer umfangreichen, religiös motivierten, und von der Obrigkeit auszuführenden Kampagne zum Schutz des neuen Glaubens.* Tatsächlich war Luther kein ausschließlicher Judenfeind. Sein Zorn richtete sich gegen alle, die konkurrierende religiöse Gedanken äußerten. Allerdings kam der Religionsgruppe der Juden im Vergleich zu vielen anderen Widersachern eine zentrale Stellung zu. Daher handelt es sich um einen herausragenden Topos in einem umfangreichen Kampf gegen die „Feinde des Evangeliums“. Vorwiegend appellierte der Theologe an die Obrigkeiten. Sie waren es, die seine Ideen umzusetzen vermochten. Allerdings zielten die vorgeschlagenen Maßnahmen nicht nur auf den Schutz des Glaubens ab. Vielmehr ging es, wie die Visitationen zeigten, um dessen Verbreitung. Eine über

Sanktionen stattfindende Ausdehnung der Anschauungen wiederum beschreibt den aggressiven Charakter im Kampf der Ideen sowie gegen die sie propagierenden Menschen. Wie die anderen Konkurrenten, standen auch die Juden der Vorstellung eines homogenen christlichen Gemeinwesens protestantischer Prägung im Weg.

5.10 Wiederkehrende Muster und Argumentationen

Beschreiben die vorangegangenen Abschnitte überwiegend miteinander verzahnte Handlungen oder Beobachtungen und stellen im weitesten Sinne eine Makroebene dar, widmet sich dieser Punkt nun speziellen Argumenten und Mustern, die in mehreren oder allen der behandelten Auseinandersetzungen zu finden sind. Sozusagen handelt es sich um eine Zusammenstellung des rhetorisch-strategischen Portfolios Martin Luthers, also des Handwerkszeugs, mit dem er seine Kämpfe führte. Mehrfach kamen bestimmte Argumentationsmuster schon in begründender Funktion in diesem Kapitel vor. Daher folgt nun die systematische Auflistung und Zuordnung zu den einzelnen Konflikten. Anhand dessen ergibt sich ein Bild von besonders wichtigen sowie weniger häufig genutzten Instrumenten. Ein solcher Abschnitt ergänzt einerseits den Forschungsstand und gibt dadurch andererseits Anknüpfungspunkte für weitere Vorhaben sowie Diskussionen im wissenschaftlichen Diskurs, da sich in der Forschungsliteratur keine Anstrengungen dahingehend finden.

Es war im Übrigen Thomas Müntzer, der als erster die Strategien des Kontrahenten der damaligen Öffentlichkeit aufzeigte:

„Du hast mich mit deinem lestermaul öffentlich einen teüffel gescholten. Ja das thust du allen widersachern also [...] du hetzest und treibest, wie ein hellhundt, daß hertzog Jorge dem Fürsten Friderichen soll yns landt fallen und also den gemaynen fryd aufheben“ (MSB, 338).

Nun war dem Allstedter kein langes Leben vergönnt, was weitere Punkte, insbesondere der späten Auseinandersetzungen, zu Tage hätte fördern können. Dennoch durchschaute Müntzer Luthers Vorgehen und brachte es auf den Punkt. Mit den Mitteln und dem Wissen des 21. Jahrhunderts lässt sich dagegen ein weitaus genaueres Bild zeichnen, welches die Vielfalt der rhetorischen Strategien und verschiedenen Ebenen der Argumentation aufzeigt.

5.10.1 Luther als Initiator der Polemik

In das bisher gezeichnete Lutherbild reiht sich die Perspektive, den Reformator überwiegend als Ausgangspunkt für die polemischen Angriffe zu sehen, nahtlos ein. Lediglich in

den Auseinandersetzungen mit Müntzer und den Osmanen reagierte dieser auf Aggressionen. Zum einen war es der Prediger aus Allstedt, der ihn in seiner *Fürstenpredigt* als „Bruder Mastschwein“ und „Bruder Sanftleben“ titulierte, worauf der Beschuldigte in ebensolcher Art antwortete. Andererseits warnte der Augustiner, wenn auch nicht mittels öffentlicher Schriften, bereits im Vorfeld der *Fürstenpredigt* das Umfeld Müntzers vor dessen „geistesgestörter“ Lehre (vgl. 4.3.2.3). Möglicherweise stellte die direkte Bezugnahme Müntzers in der Predigt nur eine Antwort des einstigen Weggefährten dar. Eine solche Lesart der Ereignisse wiederum sähe Luther als Ausgangspunkt der Polemik. Demgegenüber erfolgten jedoch die ersten öffentlichen Angriffe seitens des Allstedters. Dagegen handelte es sich bei den Osmanen um eine militärische Bedrohung. Aufgrund der Expansionspolitik des Sultans gilt es, die lutherische Polemik ganz im Sinne der Gelegenheitsschriften als eine Antwort auf die politischen Ereignisse zu interpretieren. Genau wie andere Autoren hielt er gleichsam eine Stellungnahme bezüglich der Gefahr für das christliche Abendland für angemessen.

Die „Zwickauer Propheten“, sich selbst mit den Wittenberger Ideen identifizierend, bedachte der Theologe zwar nicht mit eigenen Schriften, jedoch griff er sie in Briefen, während einer persönlichen Unterredung sowie in den Predigten zu Zwickau an. Im Vergleich zu den anderen Konflikten, auch das in Einklang mit den bisherigen Erörterungen, handelte es sich um die schwächste Form der Polemik. Sicherlich spielte die Tatsache, keine Bedrohung in der Bewegung zu erkennen, eine wesentliche Rolle bei der Handhabung der Situation.

Karlstadt und Zwingli, beide Opfer seiner Polemik und selbst vielfach aufgelegte Autoren, hielten sich mit Gegenpolemik stark zurück. Zwingli, der seinerseits mit äußerster Härte gegen die Täufer agitierte, forderte Luther ganz im Sinne der reformatorischen Lehre zur Zurückhaltung auf. Es erging der Appell, mit dem Verweis keine Streitigkeiten auslösen zu wollen, das Wort mit christlicher Mäßigung einzusetzen (vgl. 4.2.4.2). Juden und Hexen, die ebenfalls in den Fokus des Theologen gerieten, befanden sich aufgrund ihrer prekären Situation nicht in der Lage, öffentlich auf die Anschuldigungen einzugehen. Hexen, als fiktive Einbildungen klassifiziert, existierten schlichtweg nicht. Um als Hexe in Erscheinung zu treten, bedurfte es demnach der Beschuldigung einer dritten Person. Somit gibt es qua Definition keine Gegenschriften von Hexen. Juden wiederum konnten, ihrer politischen Situation im Reich geschuldet, nicht auf die Angriffe Luthers eingehen. Ihnen blieb nur, die Hasstiraden auszusitzen. Beistand kam dafür von christlichen Autoritäten wie Osiander und Bullinger, die öffentlich das Spätwerk des Professors verurteilten (vgl. 4.3.3.10). Ebenso ergriff Luther das Wort gegen die Bewegung der Täufer. Konkret auf seine Person bezogene Stellungnahmen seitens der Täufer sind nicht bekannt. Erschwerend kam hinzu, dass die theologisch geschulten Täuferführer vielfach der vorzeitige Tod ereilte, was wiederum direkte Auswirkungen auf deren Zahl an Veröffentlichungen hatte.

Gegenüber dem Papsttum eskalierte die Polemik mit der Identifizierung des „Antichristen“ in Rom. Handelte es sich bei den Disputationen noch um Streitgespräche, so leiteten die darauffolgenden Schriften den Bruch mit Rom ein. Bis 1521 bot sich Luther die Möglichkeit des Widerrufes, da aus taktischen Gründen der Ketzerprozess verschoben wurde (vgl. 4.3.1.2). Allerdings sollte nicht unerwähnt bleiben, dass die Polemik Luthers auch zum Teil durch die Reaktionen Roms bedingt war, wie die Banndrohungsbulle zeigte.

Festzuhalten bleibt, dass er in der überwiegenden Zahl der Fälle mit den polemischen Angriffen auf seine Widersacher begann. Ein Interesse wie seitens von Zwingli, Karlstadt, den „Zwickauer Propheten“, den Täufern und Juden an einer friedlichen Koexistenz bestand nicht. Im Gegenteil, Luther versuchte sowohl die Ideen, welche sich als gefährlich entpuppten, als auch deren menschliche Träger zu unterdrücken.

5.10.2 Grobianismus

Als Grobianismus bezeichnet die moderne Wissenschaft eine im Alten Reich weit verbreitete und für das 16. Jahrhundert typische Erscheinung. Mittels sprachlicher Abwertung persönlicher Gegner und deren Positionen durch Beleidigung, Diffamierung, Beschimpfung usw., versuchte der Autor, die Unfähigkeit, Untauglichkeit sowie die sittlichen und moralischen Verfehlungen einer Person aufzuzeigen und diese damit öffentlich bloßzustellen. Zu den besonders beliebten Instrumenten zählte der Rückgriff auf Ironisierung, Karikierung, derb-drastische Bezeichnungen aus der Alltagssprache sowie obszöne und vulgäre Ausdrücke (vgl. 2.7). Das vierte Kapitel demonstrierte anschaulich die herausragende Fähigkeit Luthers, seine Widersacher mittels derartiger „Methodik“ anzugreifen. Sowohl eine obszöne Ausdrucksweise wie auch derb-drastische Bezeichnungen, aber auch Ironie und Karikierungen, gehörten zu seinem Portfolio. Aufgrund der vielen, im vergangenen Kapitel angeführten Exempel bedarf es keiner ausführlichen Darlegung. Eine herausragende Stellung an Polemik und Schmähungen kommt der vielfältigen, gegen Rom gerichteten Bildpropaganda zu. Jenes auf Karlstadt zurückgehende Instrumentarium eignete sich vorzüglich, um die Massen zu erreichen und zu mobilisieren.

Luthers Grobianismus richtete sich prinzipiell gegen all seine Widersacher. Einzig die „Zwickauer Propheten“, die nicht Gegenstand der Traktate waren, erfuhren eine vergleichsweise milde Form der Anfeindung. In einer persönlichen Unterredung sowie in Briefen fielen jedoch entsprechende Äußerungen. Großangelegte Polemik, wie gegen alle anderen „Feinde des Evangeliums“, blieb aber aus. Einerseits mag dies daran liegen, dass es diese Kontroverse im frühen, noch nach den Maßstäben der eigenen Lehre handelnden Wirkungsraum zu verorten ist. Andererseits sah er von der Laienbewegung keine wirkliche

Gefahr ausgehen, was die Auseinandersetzung sozusagen einzigartig macht. Eine besonders ausgeprägte Form des Grobianismus erfuhren demgegenüber Müntzer und die Bauern sowie die Juden. In beiden Fällen zogen die Äußerungen Luthers Kritik der Zeitgenossen nach sich. Darin könnte zumindest ein Indiz gesehen werden, dass der Grobianismus teilweise über die gängige Praxis hinausging.²⁹⁰ Gleiches gilt für die vollkommen neue und gegen die innerreformatorischen Feinde gerichtete Polemik von „Schwärmertum“ und „Rotterei“. Der von Melanchthon gehaltene Nachruf auf ihn griff sicherlich nicht grundlos dessen harte Wortwahl auf:

„Als aber etliche auch guthertzige Leute zu zeitgen geklagt, D. Luther were etwas zuhart und rauh gewesen im schreiben, Davon wil ich nicht Disputirn, weder ihn zu entschuldigen noch loben [...]“ (CR 11, 729).²⁹¹

Der langjährige Weggefährte verwies selbst auf die Kritik vieler, darunter auch wohlgesonnener, Zeitgenossen, die er nicht zu entkräften versuchte. Dieses Zitat legt die Vermutung nahe, Luther bediente sich eines Grobianismus, der über die gängige Intensität, gemessen an dem Vokabular der Landsmänner, hinausging. Anderenfalls, so das Argument, gäbe es wohl weit weniger zeitgenössischen Tadel und es bedürfte keines Bezuges in der Beerdigungspredigt.

Sein grober Stil stellte weniger das Ergebnis blinder Wut dar, die unbedacht in Textform gegossen wurde, wie in Kapitel 2.7 bereits herausgearbeitet. Vielmehr liegt den Texten eine wohlüberlegte Struktur zugrunde. Die Rolle des Zorns bzw. Hasses soll dabei gar keine Abwertung erfahren. Vor dem Hintergrund des Gesagten erscheint es jedoch sinnvoll, anzunehmen, dass es sich gerade nicht um blinden Zorn oder Eifer handelte. Wie es scheint, war der Professor sehr wohl in der Lage, beflügelt durch seine Wut die von Zorn erfüllten Gedanken zu kanalisieren und in wohlüberlegte Schriftstücke mit dem Ziel der teils vollkommenen Vernichtung des Gegners umzuwandeln. Am Beispiel der Bauern zeigte Bräuer, dass es sich bei den starken Attacken um keinerlei blinde Wutausbrüche handele, sondern die tiefsten theologischen Grundüberzeugungen des Augustiners in den drastischen Aussagen zur Geltung kamen. Daher findet eine bewusste Platzierung jener von den Zeitgenossen kritisierten Aussagen statt (vgl. 4.2.3.3).

²⁹⁰ Kapitel sechs zeigt das Handeln ausgewählter Zeitgenossen Luthers nochmals gesondert auf, um eine weitere Vergleichsebene zu erhalten.

²⁹¹ Original in Latein. Deutsche Übersetzung bereits aus dem Jahr 1546 durch Creutzinger, entnommen aus Stupperich 1961: 228.

5.10.3 Selbstwahrnehmung als Prophet Gottes

Waren die zwei vorangegangenen Punkte sehr allgemeiner Natur, so sind die kommenden Unterkapitel einer stark theologischen Argumentation zuzuordnen. Die Anordnung der Abschnitte ist dabei so gewählt, damit diese logisch aufeinander aufbauen und eine gedankliche Entwicklung erkennen lassen.

Allgemein trifft die Bezeichnung „Prophet“ auf eine Person zu, welche eine Botschaft im Namen Gottes verbreitet. Die direkte Berufung auf Gott sowie der von ihm erteilte Auftrag der Verkündung seiner Wahrheit(en) sind die zwei zentralen Kriterien. Luther äußerte mehrfach, was wiederum die schon behandelte Gottesbundschaft aufgreift, Gott habe ihm das Evangelium offenbart, damit er dieses unter die Menschen bringe:

„Darum, liebe Brüder, folgt mir, ich habe es doch nie verdorben. Ich bin auch der erste gewesen, den Gott auf diesen Kampfplatz gestellt hat. [...] Ich bin auch der gewesen, dem es Gott zuerst offenbart hat, euch dieses sein Wort zu predigen“ (WA 10 III, 8).

In der zu Beginn der 1520er Jahre gehaltenen Predigt verwies er direkt auf den Willen Gottes. Zudem erging die Aufforderung, ihm zu folgen, da er von Gott auserwählt sei. In der Konsequenz könne nur er den Heilsplan kennen, woraus sein Führungsanspruch erwachse. In der Auseinandersetzung mit Müntzer und den Bauern beklagte Luther, alles Blut klebe an seinem Halse. Allerdings rechtfertigte er dies wiederum mit Gott, der zu ihm gesprochen habe. Die Phrase „[...] der hat mir befohlen, solches zu reden [...]“ (WA Tr 3, 75) zeigt nochmals den heiligen Auftrag. Ferner verkannte selbiger vollkommen die Ereignisse. In seiner Theologie gefangen, interpretierte er die Niederschlagung des Aufstandes als von ihm initialisiertes Werk. Dabei handelte es sich primär um einen politisch-weltlich motivierten Akt der Obrigkeiten, die ihre Ländereien sowie die gesellschaftliche Ordnung zu schützen gedachten. An anderer Stelle sprach der Theologe von sich selbst als „trewer Prophet und Prediger“, der seine Pflicht der Unterrichtung der Öffentlichkeit getan habe (WA 53, 396). Carrasco und Neebe führen die apokalyptischen Endzeiterwartungen im Zuge der Prophetie an:

„Luther führte einen erbarmungslosen Kampf gegen alle vermeintlichen Christusgegner aus der Perspektive des von ihm in Kürze erwarteten Welteneendes: Sich selbst sieht er als letzten Propheten vor dem Jüngsten Gericht, dazu berufen, zur Umkehr und Buße zu mahnen“ (Carrasco / Neebe 2015: 49).

Den Ausführungen ist zu entnehmen, seine Bestimmung sei es, gegen die „Feinde des Evangeliums“ und demnach für die Wahrheit Gottes zu streiten. Nochmals untermauert der Verweis, geboren worden zu sein, um „mit den rotten und teuffeln mus kriegem und zu felde ligen“ (WA 30 II, 68), auf die bereits vorbestimmte Existenz. Insofern liegt ein Selbstver-

ständnis als Heilsbringer vor. Die Vermutung, Luther habe in den zahlreichen Überschneidungen der Streitigkeiten ein Zeichen Gottes erkannt, rückt in greifbare Nähe. Aufgrund der Vielzahl an Konflikten ist eine Interpretation als von Gott Auserwählter, der für das Seelenheil der Menschheit in einer von Sünde beherrschten Welt kämpft, jedenfalls nicht abwegig. Etwas zugespitzt formuliert, läuft die These auf die Konklusion hinaus, je größer der entgegengebrachte Widerstand, desto intensiver fokussiere sich die Selbstwahrnehmung auf eine göttliche Legitimation. Dies entspricht wiederum dem behandelten Minoritätenargument. Mit der prophetischen Selbstwahrnehmung, resultierend aus der Offenbarung des Evangeliums, war Luther eben nur noch zum Teil Kind seiner Zeit und entwickelte eigenständige Erklärungsmuster der geschichtlichen Ereignisse, wie die durchweg theologische Deutung der Niederschlagung der Bauern zeigte.

5.10.4 Christozentrisch-reformatorischer Standpunkt

Mit dem Auftreten als Prophet Gottes ging die Gewissheit einher, die einzig rechte Lehre zu verkünden. Luther beabsichtigte, vor dem nahenden Ende der Welt so viele Seelen wie möglich vor der Hölle zu erretten. Um dies zu erreichen, bedurfte es der Ausarbeitung eigener, den Heilswegweisender theologischer Richtlinien. Allgemein gilt es auf die über allem stehende Unterscheidung zwischen Evangelium und Gesetz zu verweisen. Aus dieser wiederum leiteten sich die für den Protestantismus grundlegenden „Sola-Prinzipien“ ab. Die eigenen Grundsätze der „Bußtheologie“ hieß es nun in Stellung zu bringen.

Da die Grundsätze als absolut galten, stellten diese ein unerschütterliches Glaubensfundament dar. Luther war derartig in seiner Ideologie gefesselt, dass er, gefangen in einer Dichotomie, nur noch zwischen Freund und Feind zu differenzieren vermochte. Bei Wolf heißt es, es bliebe keinerlei Spielraum für Skepsis. Zweifel, so Wolf weiter, bedeute nichts anderes als Sünde und ewige Verdammnis (vgl. Wolf 2016b: 6). In der Gewissheit gründend, im Namen Gottes zu handeln, verwundert eine solche, dem Handlungstypus „(kompromissloses) Festhalten an Ideen entsprechende Einstellung wenig. Gegenüber dem Islam und dem Judentum vertrat der Professor eine streng christozentrische, also von den eigenen christlich-theologischen Wahrheiten aus gedachte Position. Da der *Koran* Christus nicht als Gottes Sohn anerkenne, hieß es die gesamte Lehre zu verwerfen. Damit existierte zwischen Christentum und dem Islam, seiner Auffassung nach, eine unüberbrückbare Diastase (vgl. 4.3.2.4). Nicht viel anders verhielt es sich mit dem Judentum. In einer Tischrede lobte der Wittenberger seine Auslegung des *Alten Testaments* und gab diese gar als Grund für eine erfolgreiche Missionierung an:

„Ich gläube, wenn die Jüden hörten unsere Predigten, und wie wir die Schrift des alten Testaments tractiren und handelten, daß ihr viel würden gewonnen werden, aber mit Disputiren werden sie nur irritirt, erbittert und halstarriger; denn sie sind gar zu hoffärtig und vermessen“ (WA Tr 6, 353).

Der Bibelexeget sprach mit seiner christlichen Auslegung den Juden das *Alte Testament* ab. Er sah es als christliches Zeugnis. Mit den „halsstarrigen“, die Wahrheit nicht erkennen- den Juden wolle er nicht einmal darüber disputieren. Somit konnte das Judentum keinerlei Wahrheitsanspruch haben, da es das *Alte Testament* falsch auslege.

Gegenüber den „falschen Christen“, als „Namenschristen“ diffamiert, vertrat Luther einen reformatorischen Standpunkt. Demnach gab es nur eine Spielart des Christentums sowie der Reformation, und das war freilich die von ihm begründete Variante. Sowohl Altgläubige als auch „Schwärmer“, so die Meinung der Wittenberger Autorität, seien nicht in der Lage, die *Bibel* richtig auszulegen. Besonders gut kommt dies in dem Abendmahlsstreit zum Ausdruck. Waren die Ideen von Judentum und Islam innerhalb der christlichen Gesellschaft verpönt, so entbrannte um die innerchristlichen Vorstellungen ein Kampf um die Deutungs- hoheit. Hier nochmals der Rekurs: Feindschaft resultierte für Luther nicht auf der Ebene des einzelnen Akteurs, sondern aus der Verbreitung falscher Überzeugungen. Daher konnte mit einem Gesinnungswechsel aus einem Feind problemlos ein Freund bzw. aus einem Freund auch ein Feind werden. Die von den Widersachern vertretenen Vorstellungen waren nicht nur falsch, sondern auch politisch und theologisch gefährlich, da nicht mit Heils- plan Gottes im Einklang. Aus der stark eingeeengten Perspektive Luthers musste es sich daher um Gotteslästerung handeln.

5.10.5 Vorwurf der Gotteslästerei

Gotteslästerei, verstanden als das „Verhöhnern“ und / oder „Verfluchen“ von Glaubensinhal- ten, stellte eine der schwerwiegendsten Anschuldigungen dar. In einer durchweg religiösen Gesellschaft einen Widersacher der Blasphemie zu bezichtigen, bedeutete gleichsam, ihm eine Ablehnung der fundamentalen Prinzipien der Glaubensordnung zu unterstellen. Dieser Vorwurf stellte demnach ein rein theologisch begründetes Argument dar, das darauf ab- zielte, den Beschuldigten als Feind Gottes zu denunzieren. Fruchtete eine solche Anschul- digung, hatte diese oftmals eine Exklusion aus der Gesellschaft sowie mögliche Repressa- lien seitens der Obrigkeit und Kirche zur direkten Folge. Die Beschuldigung konnte also durchaus schwerwiegende Konsequenzen nach sich ziehen. Gleichzeitig bot der Vorwurf der Lästerung ein polemisches Instrumentarium, um Konkurrenten sowohl gesellschaftlich als auch politisch zu brüskieren.

Luther nutzte den Vorwurf der Gotteslästerung gegenüber allen Widersachern. Jedoch gab es Unterschiede hinsichtlich Qualität und Quantität. So finden sich bei den „Zwickauer Propheten“ nur indirekte Stellungnahmen. In einer Passage fällt der Verweis auf den trügerischen und blendenden Geist, in einer anderen der Vermerk, es handele sich um selbsternannte Propheten. In der Konsequenz hieß es, die falsche Lehre mit dem Wort Gottes zu bekämpfen (vgl. 4.2.1.2). Der Kampf gegen die ketzerischen Ideen beinhaltet implizit deren Klassifizierung als Gotteslästerung. Da lediglich Briefe existieren, konnte der Vorwurf nicht polemischer Natur sein. Alle anderen Auseinandersetzungen waren auch Teil einer öffentlichen Debatte. Sowohl Karlstadt, Müntzer, Zwingli, als auch den Täufern und Hexen widmete Luther eigene Schriften oder zumindest Passagen in seinen Traktaten oder Predigten. So heißt es beispielsweise in einem der Gutachten zu den Täufern, die Obrigkeit habe gegen die Gotteslästerung vorzugehen (vgl. 4.2.5.4).

Im Vergleich zu den „Zwickauer Propheten“ lag demnach eine doppelte Ebene der Verwendung vor: einerseits die bloße Feststellung, andererseits die polemische Instrumentalisierung dieser Feststellung für die eigenen Ziele. Noch extremer, da in der Quantität sprunghaft ansteigend, waren die Beschuldigungen gegenüber Juden, Papst und Türken. Schon aus der Tatsache der vielen schriftlichen Zeugnisse und der langen Dauer der Konflikte heraus erklärt sich dieser Anstieg. Zudem sind die letztgenannten Auseinandersetzungen den Phasen ausgeprägter Radikalität zuzurechnen. War der „Antichrist“ per Definition ein Gotteslästerer, so beinhaltete die „türkische Religion“, also der Islam, diverse dem christlichen Glauben widerstrebende Praktiken wie Vielweiberei oder die Ablehnung der Gottessohnschaft Christi, die der Reformator als Gotteslästerei brandmarkte (4.3.2.4). Ebenfalls stellte die Gottessohnschaft Jesu‘ einen Angelpunkt bei dem Umgang mit den Juden dar. Bereits in den frühen Äußerungen fiel vermehrt der Vorwurf der Blasphemie (vgl. 4.3.3.4). Im Umgang mit anderen Meinungen entpuppte sich die Instrumentalisierung des Vorwurfs als erfolgreiche Strategie, auf die er zeitlebens zurückgriff.

Mit dem massenhaften Aufkommen der lutherischen Flugschriften und der damit einhergehenden öffentlichen Debattenkultur entwickelten sich gebildete Kreise der Bevölkerung und die breite Bevölkerung neben den Theologen, Gelehrten und fürstlichen Räten als wichtige Adressaten. Jedoch gilt es, die Streitschriften erst in die Mitte der 1520er Jahre zu verorten. Insofern fand gleichsam eine Transformation hin zu einem überaus polemischen Umgang statt, was zuweilen in einer inflationären Verwendung des Terminus „Lästerei“ mündete. Verließ das Gespräch mit Karlstadt im „Schwarzen Bären“ sachlich, so wählte der Professor in seiner öffentlichen Abrechnung Verben wie „lügen“, „lästern“, „erdichten“, „vorgeben“, „träumen“, „geifern“, „toben“, „sich rühmen“, „schmieren“, die den Widersacher in den Augen der Leserschaft diskreditierten (vgl. 4.2.2.3).

Der Vorwurf der Gotteslästerei entpuppte sich als die stärkste Waffe im Kampf gegen die Widersacher, insbesondere vor dem Hintergrund der engen Verflechtung des Protestantismus mit dem kursächsischen Adelshaus. In diesem Zusammenhang lag eine Intensivierung der Beschuldigungen mittels weiterer Polemik auf der Hand.

5.10.6 „Diabolisierung“ als polemisches Instrumentarium

Eine weitere Art, Gegner für die Öffentlichkeit untragbar zu machen, bestand darin, sie im wahrsten Sinne des Wortes zu „verteufeln“. Allerdings erfand der Professor aus Wittenberg dieses Instrumentarium der Polemik nicht. Seit dem frühen Christentum fungierte der Satan als Feindbild, welches es mit bedrohlichen Einflüssen in Verbindung zu bringen galt, im Falle Luthers eben als „Feinde des Evangeliums“ (4.1.1.1). Die „Verteufelung“ eignete sich somit perfekt zur Erzeugung einer Freund-Feind-Dichotomie.

Luther wusste um die Stärken dieser Strategie. In nahezu allen behandelten Konflikten, die Auseinandersetzung mit dem Teufel selbst einmal außen vorgelassen, griff er auf diese Methode zurück. An dem Beispiel Müntzers kommt besonders deutlich die Verknüpfung hervor. Phrasen wie „Satan von Allstedt“ oder „Erzteufel von Mühlhausen“ (vgl. 4.2.3.3) veranschaulichen dies. Nicht zuletzt die Bildpropaganda *Passional Christi und Antichristi*, welche das Leben Christu' mit dem des Papstes vergleicht, bedient sich, in diesem Falle sogar illustriert, dieser Vorgehensweise (4.3.2.1). Auch Juden, Türken, Karlstadt und Zwingli sahen sich einer solchen Praxis ausgesetzt. Zwingli und seine Mitstreiter durchschauten die Strategie und antworteten mittels bissiger Ironie. Indem sie über 70 „Verteufelungen“ in einer Schrift aus den 1520er Jahren zählten und diese als Anlass des Spottes nahmen, führten sie zumindest ihrer Leserschaft die Methodik vor Augen. In späteren Traktaten gestaltete sich eine solche Stichwortanalyse erheblich schwieriger, da die Zahl an „Verteufelungen“ immens anstieg (vgl. 4.1.1.3), was wiederum auf den exponierten Stellenwert der „Verteufelung“ unter den polemischen Strategien schließen lässt. Für Hexen bedurfte es dieser Vorgehensweise nicht, da sie per definitionem mit dem Teufel im Bunde stehen. Es herrschte eine allgemeine Einigkeit unter den Zeitgenossen bezüglich der Vorgehensweise mit ihnen. Demgegenüber galt es, die öffentliche Meinung zu weiten Teilen erst noch von der „Schlechtigkeit“ der theologischen Feinde zu überzeugen. Da dies mittels rationaler Argumente im Sinne eines auf Gottes Wort gestützten Kampfes nicht gelang, bediente sich Luther anderer Mittel. Als Meister der Rhetorik wusste er genau, welchen Schreibstils bzw. welcher Wortwahl es bedurfte, um einen gewünschten Effekt, heute vielleicht besser als Framing bekannt, beim Publikum zu erzielen.

Eine Ausnahme stellte der Umgang mit den „Zwickauer Propheten“ dar. Diese sehr frühe Kontroverse zeigt durchaus Verbindungen zu dem Satan auf. Allerdings gibt es keine öffentlichen Schriften. Polemik wiederum lebt von einer öffentlichkeitswirksamen Herabsetzung der Konkurrenten. Aus diesem Grund sind die wenigen in Briefen geäußerten Bezüge nicht als Polemik zu fassen (4.2.1.2). Warum ausgerechnet sollte Luther seine bereits loyalen Mitstreiter mit derartigen Mitteln zu überzeugen versuchen? Daraus folgt der doppelte Charakter des „Teufelsarguments“.

5.10.7 Konspiration mit dem Satan

Wie im 16. Jahrhundert üblich, glaubte auch Luther an die Präsenz und das Wirken des Teufels. Somit gab es neben der polemischen Verwendung der „Verteufelung“ noch einen direkten Bezug zwischen dem Satan und den die göttliche Wahrheit bekämpfenden „Feinden des Evangeliums“. Diese zweifache Natur der Argumentation beherrschte der Wittenberger vortrefflich.

Bereits in der *Obrigkeitschrift* konstatierte er: Gegen die Ketzerei zu streiten, heißt wider den Teufel zu streiten (vgl. WA 11, 269). Im Umkehrschluss bedeutet die Aussage nichts anderes, als dass jede Form von Ketzerei in dem Teufel ihren Ursprung finde; daher auch die in der Thesis vorgenommene Klassifizierung des Teufels als „Feind hinter den Feinden“. Eine genaue Auseinandersetzung fand bereits in dem zugehörigen Unterkapitel „Der Ketzer als des Teufels Diener“ (4.1.1.3) statt. Bezeichnend für diesen Punkt ist ferner, dass Luther in seiner Selbstwahrnehmung davon ausging, am Ende der Zeit gegen einen an Stärke bis dato alles übertreffenden Teufel kämpfen zu müssen.

Die Thesis unterscheidet zwischen drei Gruppen an Feinden. Diese Trias eignet sich auch hervorragend für die folgenden Erörterungen. Zu der ersten Gruppe, den fiktiven Feinden, gehören die Hexen.

„Es geht euch ebenso wie den Kindern, an welchen Zauberinnen, Hexen und Unholdinnen mit ihrer Hexerei, durch das Spiel des Satans, gern und leicht ihre Zauberei auszurichten pflegen. [...] Sodann kann nicht geleugnet werden, daß der Teufel lebe, ja herrsche in der ganzen Welt. Es sind also Zauberei und Zaubermittel Werke des Teufels [...]“ (W 9, 255).

Zauberei und Zaubermittel, so die klare Aussage, seien Werke des Teufels. Der sogenannte zwischen der Hexe und dem Satan geschlossene „Teufelspakt“ als geschlechtlicher Akt untermauert die enge Verbindung nochmals (vgl. 4.1.2.1). Zudem gilt es auf den im vorangegangenen Punkt schon angesprochenen gesellschaftlichen Konsens bezüglich der

Zuordnung von Hexen als Teufelsdienerinnen zu verweisen. Über die Stigmatisierung sogenannter „Zaubermittel“ erfolgte eine Erweiterung des Hexenbegriffes um die „weiße Magie“, was als direkte Folge die Zahl an potenziellen Hexen steigerte.

Da die Papisten aus eigener Kraft nicht in der Lage waren, das Evangelium niederzuringen, führte der Teufel die innerreformatorischen Feinde an, welche die neue Lehre von innen heraus zersetzen sollten (vgl. 4.1.1.3). Die von Luther verächtlich unter dem Begriff des „Schwärmertums“ zusammengefasste heterogene Bewegung hatte, wie das nachfolgende Zitat nochmals verdeutlicht, ihren direkten Ursprung in dem Wirken des Satans:

„Auf diese Weise hat er [der Teufel] zu unserer Zeit Münzer, Zwingli und andere bezaubert, durch welche wieder andere in großer Zahl bezaubert worden sind. [...] Sie lassen sich nicht belehren, hören auf keinen Grund [...], lassen keine Schrift gelten, sondern sind nur darauf bedacht, wie sie mit dem aus ihren Kopf erdichteten und erlogenen Glossen den wider sie vorgebrachten Schriftstellen entgehen und ihr in die Schrift hineingetragenen Träume vertheidigen möchten, was ein deutliches Zeichen ist, daß sie durch die Zauberei des Teufels gefangen sind“ (W 9, 258, 260).

Sämtliches konkurrierende innerreformatorische Ideengut stamme letzten Endes von dem Satan, der die Widersacher, Zwingli und Müntzer direkt beim Namen genannt, verzaubert habe. Diese Aussage deckt sich wiederum nahtlos mit der sehr allgemein gehaltenen Ansicht einer Identifikation oder Besessenheit der Ketzer mit bzw. von dem Teufel (vgl. 4.1.1.3). Darunter ist auch zweifelsfrei Bodenstein zu subsumieren, durch den der Teufel sprach (vgl. 4.2.2.3) sowie die Wiedertäufer, des „Teufels sichere Boten“ (vgl. 4.2.5.2). Abschließend folgt eine Betrachtung der auf Obermann zurückgehenden Idee der sogenannten „unheiligen Allianz“. Darunter fielen Türken, Pontifex und Juden, welche als des Teufels Diener das Evangelium bekämpften. Bei dem Papst handele es sich um den „Antichristen“ und somit den Ersten unter des Teufels Dienern (4.3.1.2). Der Kampf gegen die Türken gleiche dem Kampf gegen den Teufel selbst (vgl. 4.3.2.4). Auch die Juden stünden im direkten Kontakt mit dem Satan (vgl. 4.3.3.8). Ein unmittelbarer Bezug zwischen Teufel, Türken und „Antichrist“ gibt das nachstehende Zitat:

„Ego omnino puto papatum esse Antichristum, aut si quasi vult addere Turcam, papa est spiritus Antichristi, et Turca est caro Antichristi. Sie helffen beyde einander wurgen, hic corpore et gladio, ille doctrina et spiritu [...]“ (WA Tr 1, 135).

Bei dem Papst handele es sich um den Geist des „Antichristen“, bei dem Türken um dessen Körper. Ersterer wirke mittels der Lehre und seines Geistes, letzterer durch seinen Körper und das Schwert. Dem gesellte sich nun der dritte Feind, der unbekehrbare und „verstockte“ Jude, hinzu. So heißt es in einem Brief, dass es in Deutschland von Verrätern, gemeint sind die Juden, wimmele, welche die Türken unterstützten (vgl. WA Br. 5, 175). Zudem äußerte Margaritha in seinem wegweisenden, von Luther rezipierten Werk die Anschuldigung, Juden paktierten heimlich mit den Türken, um die christliche Herrschaft zu brechen (vgl.

4.3.3.7). Jene „unheilige Allianz“ bildete also vor dem Hintergrund der Verkündung des Evangeliums des Teufels „Speerspitze“. Obermann in seinen Überlegungen folgend, stellten Juden, Papst und Türken die drei entfesselten Schrecken der Endzeit dar (vgl. 4.3.3.8). All jene Ausführungen gilt es kontextuell dahingehend zu verorten, dass der Satan, so zumindest die Deutung Luthers, der Herrscher der Welt sei (vgl. 4.1.1.2). Dennoch teilte er vor dem Hintergrund der ordnungsstiftenden Lehre der Zwei Reiche und Drei Stände die Überzeugung, in einer solchen von dem Teufel regierten Welt gebe es dennoch Hoffnung:

„Und dies ist ein notiger trost für die Christen, das sie nicht zweifeln, das die christliche Kirche bleibe inn der welt, mitten unter all den ungleubigen, Türcken, Heiden, Jüden, Kettern und Rotten, auch mitten unter dem leidigen Teuffel und seinen Engeln“ (WA 45, 615).

Den Dreh- und Angelpunkt stellte demnach der physisch nicht greifbare Widersacher Gottes dar, welcher mittels seiner menschlichen Dienerschaft das Evangelium zu unterdrücken versuche. In dieser durchweg als feindlich zu charakterisierenden Umgebung fruchtete nun das bereits angesprochene Minoritätenargument. Aufgrund der Verfolgungssituation verstärkte sich das Bewusstsein nochmals, in der direkten Nachfolge Christi zu stehen und damit natürlich auch der Wahrheitsgehalt der eigenen Lehre. Somit liegt eine neue Auslegung gegenüber dem Mittelalter vor, wo der Teufel überwiegend Gottlose und Ungläubige bedrängte. Nunmehr fand eine Inanspruchnahme für die reformatorischen Zwecke mit dem Credo: „Wo der Teufel besonders aktiv sei, sei auch das Evangelium besonders nah“ statt (vgl. 4.1.1.2).

5.10.8 Pseudotoleranz als Strategie

Es gab noch eine weitere, von dem bisweilen geschilderten Vorgehen abweichende Strategie im Kampf um die Meinungshoheit. Bei der Pseudotoleranz steht die Führung eines religiösen Dialogs im Mittelpunkt, mit dem Ziel die eigene Anschauung gemäß der christozentrisch-reformatorischen Position als allein gültig und absolut herauszustellen. Gespräche mit Widersachern fanden demnach nur vor dem Hintergrund statt, diese von der eigenen Meinung überzeugen zu wollen oder zumindest deren Anschauungen als untragbar darzustellen. Der eigene Standpunkt stand dagegen nicht zur Debatte.

Mit dem Verfassen der Thesen rief Luther zu einem Diskurs innerhalb der Kirche auf. Zu diesem Zeitpunkt verfolgte er primär das Ziel, die vielen Missstände aufzuzeigen und seine Vorschläge, von denen er zu Beginn selbst nicht gänzlich überzeugt war, zur Diskussion zu stellen (vgl. 4.3.1.1). Auf der Leipziger Disputation im Jahre 1519 dagegen trat der Profes-

sor selbstbewusster auf und verteidigte seine Thesen gegen Eck. Während dieses drei Wochen andauernden Großereignisses versuchte er durchaus vor dem Publikum zu brillieren und seine Anschauungen als die überlegenen herauszustellen. Von einer Pseudotoleranz im vollen Umfang kann aber noch nicht die Rede sein. Disputationen gab es häufiger. Die Unterredungen standen für einen innerkirchlichen Austausch und fielen somit nicht unter die Kategorie der Pseudotoleranz. Allerdings machte die Brisanz der Thematik die Leipziger Disputation zu einem absoluten Spezifikum. Hier ging es um wesentlich mehr als das Aufeinandertreffen zweier konventioneller Lehrmeinungen. Luther verteidigte seine mit der katholischen Lehre, hier das Alleinstellungsmerkmal, in vielen zentralen Punkten nicht konformen Anschauungen. Gleichzeitig versuchte er, die Deutungshoheit in der Debatte zu gewinnen. Insofern liegt durchaus eine eingeschränkte Form von Pseudotoleranz vor, da er von den eigenen Ansichten inzwischen gänzlich überzeugt war.

Ebenfalls handelt es sich bei der Auseinandersetzung mit Zwingli um eine schwache Form von Pseudotoleranz. Allerdings stellte die Ursache diesmal die mangelnde Bereitschaft Luthers für Unterredungen dar. Er nahm an den Religionsgesprächen lediglich auf Geheiß des Kurfürsten teil, also aufgrund externer weltlicher Autorität. In den Gesprächen verfolgte er die Strategie, die eigenen Anschauungen als absolut darzustellen und die des Widersachers zu entkräften. An einer Einigung, die eigene Position verlassend oder auch nur zur Diskussion zu stellen, lag ihm nichts. So äußerte er sich dahingehend, Gott habe seine Konkurrenten ihrer schlechten Argumentation wegen verblendet (vgl. 4.2.4.3). Die Anschauungen der Schweizer ließ der Augustiner demnach nicht gelten. Inwieweit er auf den eigenen Standpunkten beharrte, zeigen die Beispiele der Bündnispolitik. Vor einem politischen Bündnis beider Lager verlangte Luther eine religiöse Einigung. Er selbst war aber nicht bereit, auch nur im Geringsten von seiner Position zum Abendmahl abzurücken. Eine ähnliche Begebenheit stellten die später stattfindenden Beitrittsverhandlungen zu dem Schmalkaldischen Bund dar. Auch hier verlangte er die Bekenntnispflicht zu seiner Version des Abendmahls im Vorfeld (vgl. 4.2.4.5).

Mit den „Zwickauer Propheten“ fanden zwei Unterredungen statt, davon eine in seiner Abwesenheit. Da die Zwickauer große Übereinstimmungen zu der von den Wittenbergern vertretenen Lehre sahen, suchten sie die Autoritäten auf. Zwar gab es theologische Gespräche, jedoch keinerlei Form der Annäherung. Luther sprach gar von einer Ermahnung und Schelte Stübners (vgl. 4.2.1.2). Zu keinem Zeitpunkt dachte er daran, irgendwelche Zugeständnisse zu machen. Vielmehr ging es ihm um ein in der Neugier begründetes Kennenlernen der Widersacher, verbunden mit einer Kritik der von ihnen vertretenen Lehre, was wiederum auf die Überlegenheit der eigenen Ideen hinauslief. Bereits im Vorfeld der Zusammenkunft fielen Äußerungen über die „Absurdität“ der aus Zwickau stammenden Anschauungen.

Das Aufeinandertreffen mit Karlstadt nach der Jenaer Predigt im „Schwarzen Bären“ entspricht ebenfalls der Idee der Pseudotoleranz. Beiden Reformatoren, aber insbesondere dem zuvor heftig kritisierten Bodenstein, war an einer Aussprache gelegen. Das gesamte Gespräch nahm starke theologische Züge an. Indem Luther seinem Widersacher einen Gulden als Faustpfand überreichte, bekundete er zwar die Absicht, Bodenstein dürfe öffentlich gegen ihn schreiben, was sich allerdings als Finte entpuppen sollte. Gleichzeitig verweigerte Luther jedwede Art von inhaltlichen Zugeständnissen. Nachdem der ebenfalls anwesende Jenaer Prediger das Streitgespräch veröffentlichte, sorgte die Wittenberger Autorität für dessen Entlassung. Wenige Tage später kam es zu einem zweiten Zusammentreffen in Orlamünde, bei dem der Professor die Unterredung mit seinem langjährigen Wegbegleiter kategorisch verweigerte (vgl. 4.2.2.2). Mit der Einsicht, Bodenstein nicht überzeugen zu können, ging auch die Ablehnung weiterer Gespräche einher. Die Unterredung mit Gemeindevertretern brach er in diesem Zusammenhang jedoch nicht ab.

Die erste missions-didaktisch orientierte „Judenschrift“ stellte gleichsam einen Aufruf zur Pseudotoleranz im großen Stile dar. Anstelle des persönlichen Gesprächs mit einzelnen Juden beabsichtigte Luther gleich die Bekehrung der gesamten Religionsgemeinschaft. Von dem negativen Judenbild kein Stück weit abweichend, forderte er, die „Abtrünnigen“ in die christliche Gesellschaft zu integrieren und ihnen weitreichende Befugnisse zuzugestehen (vgl. 4.3.3.5). Über derartige Anreize, so das strategische Kalkül, sollten die Juden zum Protestantismus konvertieren. In diesem speziellen Fall waren die Argumente nicht theologischer, sondern politisch-sozialer Natur und zielten auf eine Verbesserung der Lebensbedingungen ab.

Die Idee von dem was die moderne Wissenschaft als Pseudotoleranz beschreibt, existierte bereits vor 500 Jahren. Luther machte sich derartige Strategien zu Nutze und versuchte in Gesprächen seine Widersacher von den eigenen Standpunkten zu überzeugen oder wenigstens die seiner Kontrahenten, aufbauend auf den eigenen Prämissen, zu entkräften. Mit der Einwilligung, an Unterredungen teilzunehmen, suggerierte er automatisch eine gewisse Bereitschaft zum Diskurs. Das primäre Unterfangen solcher Debatten bestand aber in der Darstellung der Überlegenheit der eigenen Ideen. Ein ernsthafter Wille, die eigenen Positionen zu überdenken, fehlte gänzlich. Es gelang ihm nicht, auch nur einen seiner Widersacher mit der Strategie für sich gewinnen, wenngleich auf deren Seite tatsächlich Rebedbedarf bestand. Somit erzielte dieses Vorgehen letzten Endes keine nennenswerten Erfolge. Möglicherweise könnten die oftmals vorausgegangenen Verleumdungen neben der ebenfalls streng ideologischen Gesinnung der Widersacher ein Grund für den ausbleibenden Erfolg sein. Dennoch stellt diese Strategie eine Besonderheit dar, da sie nicht auf einer Herabsetzung der Konkurrenten, sondern eine vermeintliche Annäherung abzielte.

5.10.9 Berufung auf Autoritäten

Um die eigenen Standpunkte als unfehlbar herauszuheben, bediente sich Luther einer weiteren Strategie: Er berief sich auf anerkannte Autoritäten. Dabei kommt Gott, in dessen Namen er handelte, sicherlich die prominenteste Stellung zu. Geschickt versuchte Luther, Gott, auf den sich sowohl der Papst als auch innerreformatische Gegner beriefen, für sich zu vereinnahmen. Die Argumentation der Gottesbundschaft suggerierte die Exklusivität sowie den Wahrheitsanspruch der von Wittenberg ausgehenden Lehre. Gleichzeitig negierte die Darstellung einer Konspiration der Widersacher mit dem Satan deren Anspruch auf das Wort Gottes sowie den heiligen Bund. Auf diese Weise versuchte er die von allen konfessionellen Strömungen beanspruchte Autorität Gottes gänzlich für sein Vorhaben in Besitz zu nehmen. Luther nutzte seine besondere „Bindung“ zu Gott in jedem der Konflikte. Mit dem sinngemäßen Credo „Gott will es“ legitimierte er direkt und indirekt sämtliche Forderungen.

Bezüglich des Widerstandsrechts gegen die Katholiken fungierten die Juristen als zentrale Autoritäten. Luther sprach, rekurrierend auf deren Gutachten, von Notwehr. Notwehr wiederum setzte er nicht mit Aufruhr gleich. Mit der Jurisprudenz sowie dem weltlichen Recht legitimierte er den bewaffneten Widerstand gegen potenzielle Bedrohungen der Altgläubigen (vgl. 4.1.3.4). Andererseits kritisierte er die juristischen Autoritäten bei den Hexenprozessen. Diese beachteten die „offenkundigen Tatsachen“ nicht (vgl. 4.1.2.3). Das Bild der Autorität konnte also durchaus einem Wandel unterliegen, wenn dieses mit den eigenen Ideen nicht übereinstimmte.

Nun war Luther zumindest rudimentär in der Juristerei geschult. Dagegen hatte er kaum Einblick in die religiösen Praktiken von Islam oder Judentum. Daher bedurfte es umso dringlicher epistemischer Autoritäten, die Fachwissen über die Religionen bereitstellten. Einerseits prägten diese Persönlichkeiten die Meinung des Professors. Andererseits konnte er sie wiederum als Fachmänner, die seine Argumentation stützten, anführen und somit eine höhere Glaubwürdigkeit beim Leser einfordern. So hatte die Schrift *Der gantz jüdisch Glaub* des aus einer angesehenen Rabbinerfamilie stammenden Konvertiten Antonius Margaritha einen zentralen Einfluss auf ihn. Mit seinem 1530 aufgelegten Buch erlangte er überregionale Bekanntheit. Dabei handelte es sich um ein vollkommen neues Werk mit dem Ziel, auf systematische Art und Weise den christlichen Lesern die jüdischen Bräuche und Rituale zu erläutern (vgl. 4.3.3.7). Ebenso fungierten Nikolaus von Lyra und Paul von Burgos als mittelalterliche Autoritäten hinsichtlich der Judenfrage. Beide hätten, so der Wittenberger, die schändliche Schriftauslegung der Juden genauestens beschrieben und widerlegt (vgl. 4.3.3.8). Weiterhin nutzte er den Konvertiten Bernhard für seine propagandistischen Zwe-

cke (vgl. 4.3.3.5). Sicherlich ließe sich auch die christozentrische Auslegung des *Alten Testaments* als eine Art Autorität anführen. Letzten Endes tat Luther nichts anderes, als auf der Grundlage des Textes eine den eigenen Standpunkten entsprechende Deutung vorzunehmen. Insofern stellt der Text selbst gewissermaßen die Prominenz dar. Als weitere, diesmal christliche Lehrmeinung gilt es, den Ordenspatron Augustinus anzuführen, der zentrale Punkte über den Umgang mit Juden festlegte (vgl. 4.3.3.3). Genauso pries Luther mit der Nennung zahlreicher Nationen die Praktik der Vertreibung der Juden. Etwas weiter gegriffen, dienten hier die rigoros vorgehenden Monarchen als Vorbilder (vgl. 4.3.3.9).

Noch weniger Wissen hatte der Wittenberger Professor von dem Islam. Der Mönch Georg von Ungarn schilderte seine Erfahrungen mit der „türkischen Religion“ während einer 20 Jahre andauernden Gefangenschaft. Es handelte sich um ein oder gar das wichtigste Zeugnis aus dem 15. Jahrhundert. Luther selbst gab, um ein Vorwort ergänzt, einen weiteren Druck der Aufzeichnungen heraus. Sehr imponierte ihm, dass Georg von Ungarn im Gegensatz zu Ricardo de Monte Croce sowie Nikolaus von Kues das Hauptstück des türkischen Glaubens angreife, indem er die besten Seiten aufzeige und anschließend einer Kritik unterziehe. Allerdings rehabilitierte Luther später Ricardo de Monte Croce mit dem Verweis, dass er sich eine solche Gotteslästerung nicht hätte vorstellen zu können. Es erschien, versehen mit Vor- und Nachwort, die *Verlegung des Alcorans Bruder Richardi Prediger Ordens* (vgl. 4.3.2.5). Beide herausgegebenen Schriften stellten ein von ihm veröffentlichtes Fachwissen bereit, das wiederum die eigenen Ansichten untermauerte.

Autoritäten konnten demnach in verschiedenen Facetten auftreten. Als höchste Form galt es zweifelsfrei Gott selbst einzuordnen. Aber auch *Altes*- und *Neues Testament* fungierten als Formen von Autorität. Ferner zog Luther die Expertise einzelner Persönlichkeiten für seine Argumentation heran, die letzten Endes oftmals von deren Ausführungen beeinflusst war. Diese Strategie erwies sich als durchaus erfolgreich im Umgang mit den „Feinden des Evangeliums“.

5.10.10 Aufruhr / „Rotterei“

Aufruhr und „Rotterei“ gehören nicht primär der theologischen, sondern der weltlich-politischen Sphäre an. Analog zur vorangegangenen Kette an aufeinander aufbauenden Verknüpfungen soll nun, ausgehend von der Bezichtigung der Gefährdung der öffentlichen Ordnung, eine weitere Argumentationskette folgen.

Der Vorwurf der „Rotterei“ bildete bei Luther das Pendant zu dem der Gotteslästerei. Thematisierte letzterer das geistliche Regiment, so griff ersterer die weltliche Seite auf. Beide

Anschuldigungen zusammen decken demnach die zwei zentralen Bereiche ab. Im Gegensatz zu der Gotteslästerei bezichtigte Luther nicht all seine Gegner der „Rotterei“. So blieben etwa die „Zwickauer Propheten“ oder Zwingli von derartigen Beschuldigungen verschont. Eine Kritik an Zwingli folgte dennoch indirekt. Indem die Schweizer ihre legitimen Obrigkeiten „erschlagen“ hätten, so die Argumentation, schenkten sie sich selbst die Freiheit. Für Luther stellte diese Freiheit selbstredend keine, im Sinne der auf einen göttlichen Plan fußenden politischen Ordnung, rechtmäßige Freiheit dar (vgl. 4.2.4.2). Eine zu harsche Kritik an Zwingli, immerhin hoch in der Gunst des hessischen Landgrafen und sächsischen Kurfürsten stehend, konnte Luther nicht äußern. Darüber hinaus entzog sich die Eidgenossenschaft dem unmittelbaren Einflussgebiet der protestantischen Obrigkeiten, was wiederum ein auf sein Bitten hin potenzielles Handeln intervenierenden Charakters unmöglich machte.

Es gilt eine rechtmäßige und eine missbräuchliche Verwendung des Vorwurfs der Gefährdung der öffentlichen Ordnung zu unterscheiden. Bei den Bauern und Müntzer sowie den Osmanen, die tatsächlich als innere- bzw. äußere Aggressoren auftraten, traf die Beschuldigung zweifelsfrei zu, weshalb es keiner weiteren Erläuterung bedarf.

Demgegenüber griff Luther auf selbige Argumentation bei den Juden, Täufern, Altgläubigen sowie Karlstadt missbräuchlich zurück. Hier entpuppten sich die Bezichtigungen als nicht haltbar. Daraus geht hervor, dass „Rotterei“ ein gezielt eingesetztes polemisches Instrument darstellte, um Widersacher untragbar zu machen. Bodenstein, so der Vorwurf, stachele den „Pöbel“ heimlich zum Aufruhr an (vgl. 4.2.2.3). Gegen die Juden folgte die Beschuldigung der Proselytenmacherei, also der Verführung von Christen, sowie der Konspiration mit den Osmanen (vgl. 4.3.3.8 / 4.3.3.7). Über die Wiedertäufer lautete das Urteil: „Nur geköpft, denn sie seien aufrührerisch und ließen von ihrem Irrtum nicht ab“ (vgl. 4.2.5.2). Nun mag dies auf die frühen mitteldeutschen Täufergemeinden zuweilen zugefallen haben. Jedoch übernahmen jene ebenso das in den „Schleitheimer Artikeln“ verankerte Prinzip der Gewaltfreiheit. Gegenüber dem Papsttum positionierte sich der Reformator eindeutig. Rom plane, so die Überzeugung, „unter den Deutschen ein Blutbad“. Er denunzierte den Pontifex als Kriegstreiber (vgl. 4.3.1.4). Einerseits wollte Rom Luther brennen sehen. Andererseits ging von selbigem eine immense Störung der Einheit zwischen Staat und Religion aus, was das gesamte politische Gebilde erschütterte. Demnach musste die katholische Kirche handeln. Ironischerweise gefährdete Luther mit seinen Ideen – nicht die katholische Kirche – die Stabilität des politischen Systems und damit auch die öffentliche Ordnung.

Bei dem Vorwurf der Gefährdung der öffentlichen Ordnung handelte es sich um die zweitwichtigste Anschuldigung aus dem rhetorischen Repertoire. Bewusst erfolgte eine Denunziation der Widersacher in den öffentlichen Schriften. Diese betrieben, so das rhetorische

Genie, nicht nur Gotteslästerei, sondern griffen gleichsam auf Gewalt zurück, woraus eine Gefahr für die weltliche Sphäre hervorgehe. Neben diesen schwerwiegenden Beschuldigungen richtete Luther konkrete Empfehlungen für Handlungsweisen an die Obrigkeiten. Sozusagen definierte er, teils durch rhetorische Mittel, in einem ersten Schritt den Feind, um daraufhin eine seiner Meinung nach angemessene Lösungsstrategie anzubieten.

5.10.11 An die Obrigkeit gerichtete Ratschläge und Forderungen

Es spricht vieles dafür, Luther in seiner prophetischen Rolle als Reformator im gewissen Sinne als eine Art von Amtsperson im erweiterten Sinne zu begreifen. Sein Amt bzw. die damit verbundene Verfügungsgewalt, so die Selbstsicht, gehe nämlich direkt auf Gott zurück. Mehrfach folgte die Begründung gegenüber der Obrigkeit: Gott müsse man mehr gehorchen als den Menschen (vgl. WA 30 III, 320). Da Luther sich selbst Gott am nächsten begriff, habe er folglich auch die weitreichendste Kenntnis über dessen Plan. Mit anderen Worten solle die Obrigkeit zumindest in der Theorie seinen politischen Ratschlägen Folge leisten. Zudem heißt es in der Drei-Stände-Lehre, die „Ecclesia“ habe die „politia“ zu beraten und bei schlechtem Handeln gleichsam zu ermahnen (vgl. 3.3.2).

Sehr allgemeine Ausführungen bezüglich des Handelns der Obrigkeiten finden sich sowohl in der *Adelsschrift* als auch der *Obrigkeitschrift*. Letztere beinhaltet gar einen Fürstenspiegel. Darüber hinaus gab Luther aber noch situative, bestimmte Konfliktfälle betreffende Ratschläge. Einerseits konnte dies, wie die Gutachten über die Täufer zeigten, auf Bitte der Fürsten hin geschehen. Darin manifestierte sich seine Stellung als politischer Berater. Andererseits erfolgten Ratschläge aus Eigeninitiative. So erging etwa in dem Vorwort zu *Unterricht der Visitatoren* die Aufforderung, gegen abweichende theologische Lehrmeinung seitens der Fürsten vorzugehen (vgl. 3.4). Nochmals konkretisierte er, rekurrierend auf die Pflichten der Herrscher, diese Forderung gegenüber Müntzer und Karlstadt. Prediger, die nicht mit dem Worte stritten, so die „untertänigste Vermahnung und Bitte“, gelte es des Landes zu verweisen (vgl. 4.2.2.3). Die im Mai 1525 erschienene Schrift *Wider die räuberischen und mörderischen Horden der Bauern* rechnete, wie der Titel schon angibt, mit der inzwischen zu offener Gewalt neigenden Bauernschaft sowie Müntzer persönlich ab. Es galt die Aufsässigen, so die Ermahnung an die Obrigkeit, mit aller erdenklichen Härte militärisch zu bekämpfen (4.2.3.3). Bezüglich des Umgangs mit Hexen erging vermehrt die Forderung, diese zu verbrennen. Eine dezidierte Empfehlung an die Obrigkeit blieb allerdings aus. Lediglich erteilte er dem Fürsten von Anhalt im Falle des „Wechselbalgs den Ratschlag, das Kind zu „ersäufen“ (vgl. 4.1.2.3). Demgegenüber versuchte Luther aktiv Einfluss auf die Judenpolitik zu nehmen. In seiner missions-didaktischen Schrift plädierte er für

weitreichende gesellschaftliche Integration. Die späten „Judenschriften“ dagegen fordern die Vertreibung sowie harte Repressalien von den Fürsten (vgl. 4.3.3.4 / 4.3.3.9). Auch ergingen eindeutige Gesuche bezüglich der Handhabung des Papsttums. Dieses gelte es kriegerisch zu vernichten und die Gebiete dem Reich anzugliedern (vgl. 4.3.1.5). Im Zusammenhang mit den Türkenkriegen folgte die Empfehlung, den Aggressoren ein „leeres Land“ und kein bewohntes zu hinterlassen sowie taktische Bündnisse einzugehen. Generell erging der Appell, kriegerische Auseinandersetzungen gegen die Osmanen erst nach getaner Buße zu beginnen, da sonst die Erfolgsaussichten gering seien (vgl. 4.3.2.4). Gegen Zwingli und die „Zwickauer Propheten“ sind keine Empfehlungen sanktionierenden Charakters gerichtet. Es existiert lediglich ein Zeugnis, welches darauf verweist, die Obrigkeiten in die Auseinandersetzung mit den Zwickauern nicht einzubinden (vgl. 4.2.1.2). Der Teufel als nicht fassbare Entität bleibt selbsterklärend außen vor.

Luther sah in der Obrigkeit die Schutzherren des evangelischen Glaubens. Daher wandte er sich vielfach an die Herrscher, um seine Meinung kund zu tun. In seiner Position als politischer Berater hatte er zumindest bis 1530 einen gewissen Einfluss auf die Entscheidungen. Dennoch gab der Theologe oftmals seine Empfehlungen direkt per Brief an die betreffenden Obrigkeiten und ließ die Bevölkerung außen vor. Die in den Schriften bekundeten Ratschläge und Forderungen zielten jedoch auch auf den Rezipienten, in diesem Falle die Öffentlichkeit, ab und symbolisierten den Bund mit den Fürsten. Kaum ein anderer Reformator konnte mit einer solchen Nähe zu der „politia“ werben. Gleichzeitig versuchte er auch andere Obrigkeiten sowie deren politische Berater außerhalb seines Wirkungsraums, in diesem Sinne eine spezifische Gruppe unter den Rezipienten, zu erreichen. Deutlich kommt das bei der Auseinandersetzung mit den Osmanen oder im Bauernkrieg zum Ausdruck. In solchen besonderen Fällen rief Luther in seinen Traktaten sowohl die katholischen als auch die evangelischen Obrigkeiten zu einem gemeinsamen Handeln auf.

5.10.12 Konfessionsübergreifende Bündnisse

Die Forderung nach einer konfessionsübergreifenden Bündnispolitik richtete sich an die protestantischen und katholischen Obrigkeiten. Nach dem Willen Luthers sollten die andauernden internen Religionsstreitigkeiten in bestimmten Situationen hinten anstehen. Bestimmte Feinde, so seine Überzeugung, gelinge es nur mit vereinten Kräften zu bezwingen. Während des Bauernkrieges bezog der Theologe eindeutig für die Obrigkeit Stellung. Explizit forderte er in seiner Schrift auch diejenigen Fürsten, welche das Evangelium nicht duldeten, dazu auf, gegen die Bauern militärisch zu intervenieren. Wenige Zeilen später folgte der Verweis, auch „heidnische Obrigkeit“ habe das Recht, die Bauern zu strafen (vgl.

WA 18, 359). Die von den Aufrührern ausgehende Gefahr für die politische Ordnung stufte Luther derart hoch ein, dass er alle legitimen Fürsten zu einem gemeinsamen Handeln drängte. In diesem Falle lag sicherlich keine Forderung nach einem tatsächlichen, auf politischen Prinzipien fußenden Bündnis vor. Jedoch handelte es sich um den Aufruf zu einem informellen Bündnis. Katholische und mit dem Evangelium sympathisierende Obrigkeiten sollten gemeinsam die in großen Teilen des Reiches tobenden Aufstände niederschlagen. Insofern stand der Professor den katholischen Herrschern näher, als den sich in Rebellion befindenden und auf das Evangelium berufenden Bauern. Eine ganz ähnliche Situation, zumindest von der Bündniskonstellation aus betrachtet, stellte die Auseinandersetzung mit den Juden dar. In der letzten Konsequenz stand die Forderung der Vertreibung der Juden (vgl. 4.3.3.9). Einerseits lässt sich die Passage als eine Verbannung aus den protestantischen Territorien deuten, wie zum Teil auch geschehen. Andererseits könnte eine umfassendere Lesart die Ausweisung aus dem gesamten Reichsgebiet implizieren; verwies doch Luther dezidiert auf die Nationen, welche bereits guten Beispiels vorangingen. Letztere Lesart einmal als Ausgangspunkt begriffen, hieße wiederum eine informelle, gegen die Juden gerichtete Koalition auf der Ebene des Reichstags von Protestanten und Katholiken. Waren die Ersuche hinsichtlich des Umgangs mit den Bauern militärischer Natur, so lag der Judenfrage eine rein politische Natur zugrunde. Beide Konflikte betrafen die innere Beschaffenheit des Alten Reichs.

Außenpolitisch prägte insbesondere die krieglerische Auseinandersetzung mit den Osmanen die Agenda. Diesbezüglich tat Luther seine Meinung hinsichtlich einer umfassenden Bündnispolitik kund. Er forderte nichts Geringeres, als dass die Könige und Fürsten „Kopf und Herz“ sowie „Hände und Füße“ zusammen täten, damit daraus ein „einziger Leib“, also ein „mächtiger Haufen“, hervorginge (vgl. WA 30 II, 147). Aufgrund der militärischen Übermacht der Türken bedurfte es weitreichender formeller Bündnisse der Herrscherhäuser, die ein gemeinsames Heer, bestehend aus Protestanten und Katholiken, aufzustellen hatten. Nur mit vereinten Kräften der christlichen Obrigkeiten, so die Quintessenz, sei ein militärischer Sieg gegen die Osmanen möglich (vgl. 4.3.2.4). Luther sprach sich augenscheinlich für eine, modern ausgedrückt, supranationale Bündnispolitik verschiedener christlicher Königs- und Fürstenhäuser aus. Später, in einer vollkommen apokalyptischen Deutung gefangen und durch die vielen Niederlagen desillusioniert, lehnte Luther konfessionsübergreifende Bündnisse mit der Begründung ab, ein falscher Glaube habe im Heer nichts verloren (vgl. 4.3.2.5). In seiner letzten „Papstschrift“ rief er, analog zum 1527 stattfindenden Sturm auf Rom, zu einem Feldzug gegen das Papsttum auf. Es galt die Devise, die unrechtmäßigen, durch Abgötterei und Gotteslästerei erhaltenen päpstlichen Besitzungen zurück ins Reich zu holen und die „Ausgeburten der Hölle“ zu vernichten. Adressaten waren nicht nur die protestantischen Fürsten, sondern auch katholische Obrigkeiten sowie der Kaiser

selbst. Denn über einen Krieg konnte nur der Reichstag entscheiden (vgl. 4.3.1.5). Für ein solches Unterfangen bedurfte es demnach eines politischen Bündnisses der deutschen Obrigkeiten.

Es gilt gemeinhin auf die Rolle des Kaisers zu verweisen. Im Kampf gegen Rom und die Osmanen begriff der Wittenberger, analog zum Reichsrecht, Karl als obersten Schutzherrn. Somit stellte das katholische Oberhaupt die zentrale Instanz dar. Innerhalb des Reiches dagegen gehörte der Habsburger spätestens mit der Gründung des „Schmalkaldischen Bundes“ zu den größten Widersachern des Protestantismus, dem es unter bestimmten Umständen sogar mittels eines Präventivkrieges entgegenzutreten galt (vgl. 3.5). Aber auch Luther sah die außenpolitische Handlungsfähigkeit des flexiblen Gebildes „komplementärer Staatlichkeit“ (vgl. Schmidt 2.4) nur mit einem starken Monarchen an der Spitze gewährleistet. Innenpolitische Streitigkeiten standen in den Zeiten der äußeren Bedrohung zurück, in denen es Einigkeit zu demonstrieren galt. Selbiges Prinzip galt, wenn es sich um offene Rebellion handelte, wie in den Bauernkriegen geschehen. In diesen Fällen lautete das Credo, militärisch – unabhängig der Konfession – mit vereinten Kräften vorzugehen. Da der Theologe die Juden ebenfalls als einen inneren Feind ansah, fußte seine Argumentation auf dem gleichen Schema, nur diesmal auf der politischen Ebene.

5.10.13 Eigeninitiative im Kampf

In einigen Situationen reichte Luther der Appell zum Handeln an die Obrigkeiten nicht aus. Es kristallisierte sich neben den Ratschlägen ein weiteres Muster heraus. Mehrfach betonte er, selbst an dem Kampfgeschehen aktiv teilnehmen zu wollen oder in die Auseinandersetzungen einzugreifen.

In Bezug auf das Hexenwesen heißt es, der Untertan habe deren Zauberei zu erdulden, da lediglich der Obrigkeit das Strafen obliege (vgl. 4.1.2.3). Somit schloss Luther eigenmächtiges Handeln seitens der Bevölkerung kategorisch aus. Diese Aussage unterstreicht nochmals die Schutzfunktion der Fürsten sowie die Bedeutung des politischen Amtes in Luthers Konzeption. Dem steht jedoch eine auf das Jahr 1538 datierte Tischrede diametral entgegen:

„[...] Mit denselben [gemeint sind Hexen] soll man keine Barmherzigkeit haben; ich wollte sie selber verbrennen“ (WA Tr 4, 52).

Sicherlich hat diese Aussage einen stark polemischen Charakter. Jedoch scheint die Interpretation einer wörtlichen Auslegung nicht abwegig. Einerseits kritisierte er mit dem Verweis, die Juristen „verkennen offenkundige Zeugnisse“, die kursächsischen Hexenprozesse

(vgl. 4.1.2.3). Demnach könnte sich der Professor hier selbst in der Verantwortung gesehen haben. Andererseits stellte die Episode keinen Einzelfall dar, sondern reihte sich in einen größeren Kontext von ähnlichen Äußerungen ein.

Ebenfalls bei Tische bemerkte Luther 1543, es sei vollkommen legitim, dass ein Privatmann einen gotteslästernden Juden schlage. Er selbst wollte einen solchen, da im Einklang mit dem göttlichen und positiven Recht, zu Boden werfen und mit dem Schwerte „durchbohren“ (vgl. 4.3.3.9). Da alle Juden, so seine Meinung, Gotteslästerei betrieben, führt eine solche Argumentation, einmal weitergedacht, direkt in den nächsten Pogrom. Für dieses Unterkapitel wesentlich ist die Aussage, selbst als handelnde Person auftreten zu wollen. Eine mögliche Vereinbarkeit mit den Ansichten Augustins gelang bereits mittels des Verweises auf die Idee des „Homo Sacer“ (vgl. 4.3.3.9). Auch hier findet sich wieder der stark polemische, diesmal allerdings in eine Art Gutachten eingebettete Charakter der Aussage. Eine buchstäbliche Lesart erscheint demnach in diesem Fall denkbar.

Von einer gänzlich anderen Art der Eigeninitiative zeugt die Kontroverse mit Müntzer und den Bauern. Einerseits verwies der Professor nach dem Bauernkrieg darauf, „zur Tat schreiten zu wollen“, womit er die eigene Hochzeit meinte (vgl. 4.2.3.3). Ferner interpretierte er im Nachhinein den Mord an den Bauern als ein von Gott aufgetragenes Werk. Aufgrund der Ermahnung der Obrigkeit zum Töten, so die Ausführung, sei er selbst der größte „Totschläger“ (vgl. 4.2.3.3). Letztere Stellungnahme gehört aus der Eigenlogik der Gliederung heraus primär zu Punkt 5.10.11. Erstere Bemerkung dagegen stellte eine tatsächliche Reaktion dar. Luther tätigte keinerlei Äußerungen über potenzielle Gewaltanwendung seinerseits. Mit der Hochzeit ging die Absicht das am „Boden liegende Evangelium“ zu stärken einher. Somit zielte das Bekenntnis nicht auf den Konflikt mit den Bauern ab, sondern stellte eine gegen Rom gerichtete Handlung dar. Im Gegensatz zu den zuvor angekündigten Gewaltmaßnahmen fand die Trauung tatsächlich statt. Gegenüber dem Papsttum fielen aber auch andere Töne. Einerseits hieß es in einer Bildpolemik, er selbst wolle den Papst an seinem eigenen Schlüssel „erhängen“ (vgl. 4.3.1.5). Der durchweg polemische Charakter der Darstellung sowie die zugrundeliegende Intention einer öffentlichen Hetze lassen eine primär rhetorische Figur vermuten. Andererseits heißt es in einer auf das Jahr 1540 zurückgehenden, die Unruhen durch Brandstiftung betreffenden Schuldzuweisung in der Form einer Tischrede:

„Ich glaube, es sind die Mönche und der Papst. [...] dann bleibt nichts mehr übrig, als dass wir einmütig die Waffen gegen alle Mönche und Priester richten, und ich will auch mit, denn die Bösewichter soll man totschiagen wie die tollen Hunde (WA Tr 4, 678).²⁹²

²⁹² Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus: Hegeler et. al. o.J.: 238. Hierbei handelt es sich um eine ca. 200 Seiten umfassende Onlinedokument, was die Aussagen des Augusti-

Nunmehr die klare Ansage: Luther wolle selbst bei einer solchen „Säuberung“ mitwirken. Diese Tischrede als bloße Rhetorik abtun zu wollen, wäre zu kurz gegriffen. Der Ruf zu den Waffen sowie die Verfolgung nicht nur der vermeintlichen Täter, sondern aller katholischen Geistlichkeit, stellte den Rahmen dar. Dieser wurde nochmals unterfüttert durch die eigene Teilnahme. Zudem offenbarte die letzte „Papstschrift“ die Forderung nach einem Feldzug gegen Rom und den Tod von Papst und Kardinälen durch den Strang (vgl. 4.1.3.5), was derartige Ansichten nochmals untermauerte.

Die stärkste Ausprägung einer Eigeninitiative findet sich in der Auseinandersetzung mit den Osmanen. Eine Tischrede aus dem Jahr 1531 besagte, der Reformator wolle mit den Fürsten in den Krieg ziehen (vgl. 4.3.2.5). Lediglich ein Jahr später hieß es:

„Ich denke icht an den Turken und denk: Wenn ich Samson wer, ich wolt yhm bald radten, wolt yhm all tag tausent Turken todt schlagen, das wer in einem jar 350000 Turken (WA Tr 1, 120).

Wo sollte er den Osmanen begegnen, wenn nicht auf dem Schlachtfeld? Auch hier findet sich also der Wunsch, aktiv am Kriegsgeschehen teilzunehmen. Im Frühjahr 1542 schrieb Luther seinem Kurfürsten Johann Friedrich vor dem Hintergrund der zu entrichtenden „Türkensteuer“, analog zu den beiden Bekundungen aus den 1530er Jahren:

„Und ich gern vnter denen sein wolte, die auch mit leiblicher that dem Turcken schaden thun oder von yhm schaden leiden wurden. Denn wo ich nicht zu alt vnd zu schwach, wol persönlich mocht unter dem hauffen sein“ (WA Br 10, 20).

Hier kommen nochmals die Äußerungen, unmittelbar am Kampfgeschehen mitwirken zu wollen, zum Tragen. Diesmal handelt es sich um kein Tischgespräch, sondern einen Brief an den sächsischen Kurfürsten. Aufgrund des Alters sah sich Luther verständlicherweise für derartige Unterfangen nicht mehr imstande. Da der Brief keinerlei Polemik enthält, darf angenommen werden, dass es sich – insbesondere vor dem Hintergrund beider Tischreden – um ernstzunehmende Äußerungen handelte.

Ein Einwand könnte sich auf die Tischreden als von den Mitstreitern Luthers verfasste Sekundärquellen beziehen. Demnach besteht die Möglichkeit einer verfälschten Darstellung. Bei einer einzelnen Aussage diesbezüglich hätte ein solcher Einwand durchaus Gewicht. Allerdings sind es viele Tischreden unterschiedlicher Wegbegleiter, die mehr oder minder unabhängig voneinander über ähnliche Argumentationen berichten, was wiederum für die Glaubwürdigkeit der Quellen spricht. Alle Aussagen, die Initiative zum Kampf oder Gewalt

ners, primär über das Hexenwesen, zusammenfasst. Da das Dokument von den Herausgebern ständig aktualisiert wird, gibt es kein dezidiertes Datum der Veröffentlichung. Bei der zugrundeliegenden Version handelt es sich um Juni 2017.

betreffend, sind nach 1530 zu verorten, also in eine Periode der bereits radikalisierten Ansichten (vgl. Abbildung 35). Insofern stellen diese Äußerungen keinen Zufall dar, sondern spiegeln einen bis an sein Lebensende anhaltenden Trend wider. Für sich allein genommen, ließen die meisten der Bekundungen eine Einstufung als rhetorisches Mittel der Polemik zu. Allerdings lässt die Gesamtheit der Ausführungen auf einen wörtlich zu nehmen- den Charakter schließen. Zudem spricht die Darbietung bei Tische, also in einer kleinen Gruppe vertrauter Personen, gegen die reine Anwendung einer rhetorischen Strategie. Luthers Gäste waren bereits ideologische Gesinnungsgenossen.

Bei einer solchen wörtlichen Lesart stellt sich die Frage nach der Vereinbarkeit mit der zwischen Amt und Untertan differenzierenden Lehre einerseits, sowie der Trennung der „politia“ von der „Ecclesia“ andererseits. Ein Christ, so seine einstigen Erläuterungen, müsse ohne zu zögern das politische Amt übernehmen, gesetzt dem Falle, es findet sich keine geeignete Person, um die öffentliche Ordnung aufrechtzuerhalten (vgl. 3.3.1). Die hier dargestellten Ausführungen entsprechen dem allerdings nicht, da es nicht um institutionalisierte Gewalt ging. Vielmehr wollte der Professor als Untertan Gewalt ausüben, wie die Fälle der Juden und Hexen zeigen. Bei kriegerischen Handlungen differenzierte er symbolisch zwischen dem Herrn „Christianus“ als Sinnbild der „Ecclesia“ und „Carolus“, für die „politia“ stehend. Das „geistliche Heer“ habe mittels des Gebets und der Buße zu kämpfen, das „weltliche Heer“ dagegen mit dem Schwert zu kriegen (vgl. 4.3.2.4). Diese bereits aus der Zwei-Reiche-Lehre bekannte Trennung hob Luther durch seine Bekundung, selbst aktiv am Krieg teilhaben zu wollen, auf; hier der Verweis auf den unter Punkt 5.4 schon angesprochenen, seiner eigenen Lehre widersprechenden, Pragmatismus, der insbesondere ab den 1530er Jahren hervortrat.

5.10.14 Märtyrertum

Eng verbunden mit der Eigeninitiative im Kampf ist das Märtyrertum. Luther war sich seiner Popularität beim Volk bewusst. Es hat den Anschein, als überschätzte er diese gar. Im Jahr 1531 fiel die Äußerung:

„[...] daß mich die Widersacher umbrächten und töten; denn mein Tod würde der Kirche nützlicher sein denn mein Leben [...]. Darum wollte ich gerne mit unserm Fürsten in Krieg ziehen wider die Türken; blieb ich tod so sollts um den Türken auch geschehen sein“ (WA Tr 1, 35)!

In der Absicht, sich selbst als Märtyrer zu instrumentalisieren, sah er nicht nur eine Chance, sondern die Gewissheit, den Feind überwinden zu können. Sein Tod auf dem Schlachtfeld, so das scheinbare Ansinnen, erwecke in den christlichen Kämpfern unvorstellbaren Mut,

Hass und Zorn. Luther verknüpfte mit seiner Persönlichkeit in gewisser Weise das Schicksal der Deutschen. Eine solche Sichtweise gleicht einer Hybris und zeugt von der prophetischen Mission. Selbiges gilt für den gegen den Papst gerichteten Ausspruch „Lebend dessen Plage und sterbend sein Tod zu sein“ (vgl. 4.3.1.5). Auch in diesem Fall, wenngleich nur indirekt, stilisierte sich der Augustiner als ein Märtyrer. Mit seinem Tode, so die Intention, gehe auch das Papsttum unter, was vollkommen unrealistisch war.

Neben seiner eigenen Rolle als potenzieller Märtyrer, predigte Luther aber auch den Soldaten, um deren Moral und Motivation zu stärken, in verschiedenen Kontroversen die Auferstehung als Märtyrer. Während der Bauernaufstände sprach er den Obrigkeiten sowie deren Soldaten Mut zu. Diejenigen, welche auf der Seite der Fürsten im Kampf fielen, stünden als „rechte Märtyrer“ wieder auf (vgl. 4.2.3.3).

In der Auseinandersetzung mit Rom verfasste der Wittenberger 1523, vor dem Hintergrund der Verbrennung zweier Augustinermönche durch die Altgläubigen, das sogenannte *Lied von den Märtyrern* (vgl. 4.3.1.2). In diesem stilisierte er offensichtlich die Verstorbenen im Sinne der protestantischen Idee als Helden der Reformation. Der in seiner Spätschrift geforderte Feldzug gegen Rom griff ebenfalls das Märtyrermotiv auf. Alle im Kampf gegen den Papst getöteten Soldaten erwarte die ewige Seligkeit (vgl. 4.3.1.5).

Am deutlichsten kommt die Idee der Selbstaufopferung im Namen Gottes in dem Kampf gegen die Osmanen zum Ausdruck:

„Geräts aber, daß er dich ersticht oder erschlägt, wie kannst du redlichen Todes sterben? Denn zum ersten steht da Daniel und macht dich zum Heiligen [...] und so viel heiliger Märtyrer mache, so viel er auf unserer Seite erschlägt“ (WA 30 II, 174).

Jeder Gefallene, so das Ansinnen, stehe als „heiliger Märtyrer“ wieder auf. Der Krieg gegen die Türken glich, insbesondere vor der theologischen Interpretation, einem Heiligen Krieg. In der letzten „Türkenschrift“ dagegen, von der Übermacht der osmanischen Heere überzeugt, erfährt der Märtyrerbegriff vor dem Hintergrund des erwarteten kollektiven Untergangs des Christentums ein endzeitliches Szenario. Fortan hieß es, Gottes Wille geschehe. Will dieser die Christen strafen, „so sterben wir in dessen Namen als Märtyrer“ (vgl. 4.3.2.5). Luther benutzte die Argumentation des Märtyrertums nur in (potenziell) militärischen Konflikten. Sowohl die Kriege gegen die Bauernhaufen als auch jene gegen die Osmanen stellten große militärische Anstrengungen dar und benötigten eine Vielzahl an Soldaten. Derartige Unterfangen wiederum bargen das Risiko enormer Verluste. Selbiges galt für den von ihm geforderten, aber nicht realisierten Kreuzzug gegen Rom. Die Idee des Märtyrertums, von ihm als das Versprechen auf ewiges Seelenheil im Tausch für den Tod im Kampf verknüpft, fungierte einerseits als Motivator und andererseits als Spiegel der lutherischen Weltsicht. Kriege, von ihm ursprünglich als rein weltliche Akte verstanden, waren nunmehr ebenso Teil der religiösen Sphäre. Nicht zuletzt um seine Person machte der Reformator

einen jenseits der Realität anzusiedelnden Märtyrerkult, was auf eine vollkommene Gefangenschaft in den eigenen Doktrinen schließen lässt.

5.11 Übersichtsmatrix

Bevor eine letzte, auf den Kriterien der Idealtypen fußende, Bewertung stattfindet, empfiehlt es sich, die bisherigen Ergebnisse der Zusammenführung nochmals in einer übersichtlichen Art und Weise aufzubereiten. Selbstredend können nicht alle der behandelten Punkte Eingang in die Matrix (Abbildung 36) finden. So beziehen sich beispielsweise die Merkmale „Prophetie“ oder „Selbstwahrnehmung als Opfer“ auf alle Bereiche, wenngleich die Äußerungen diesbezüglich nur in bestimmten Schriften auftauchen. Aufgrund von fehlender Trennschärfe sowie der Allgemeinheit solcher Aussagen sind diese nicht für eine Matrix geeignet. Ebenso erscheint eine Aufnahme der zu Beginn herausgearbeiteten zeitlichen Überschneidungen der Konflikte in die tabellarische Darstellung nicht zielführend, da dieser Punkt keine Aussagen enthält, die sich eindeutig einem Konflikt zuordnen lassen. Demgegenüber empfehlen sich insbesondere die wiederkehrenden Muster und Argumentationsstrategien, also das handwerkliche Portfolio Luthers, als Bestandteile einer Übersicht.

Die Matrix besteht aus zwei Teilen. Es finden sich in der ersten Zeile die Widersacher Luthers aufgereiht. Ausgenommen ist der Teufel, da er keine physisch fassbare Entität darstellt. Dem steht eine Nennung verschiedener, auf Luther bezogener Items gegenüber. Für das Item „Initiator der Polemik“ heißt das: Von Martin Luther ging in den Fällen der „Zwickauer Propheten“, Karlstadts, Zwinglis, der Täufer und Juden sowie des Papstes die Polemik aus. Lediglich Müntzer begann seinerseits mit einer aggressiven Polemik. Die Osmanen gilt es als Aggressoren zu berücksichtigen. Luthers Polemik stellte insofern nur eine Reaktion auf deren Expansionspolitik dar. Aus dieser Sonderstellung heraus erklärt sich auch die Zuordnung. Alle mit einem „X“ ausgefüllten Kästchen entsprechen demnach einer positiven Übereinstimmung. Die mit einem „–“ versehenen Felder symbolisieren folglich eine fehlende Ausprägung des Items in einer Kontroverse.

<div>Widersacher</div> <div>Auf Luther bezogene Items</div>	„Zwickauer Propheten“	Karlstadt	Müntzer / Bauern	Zwingli	Täufer	Hexen	Katholiken / Papst	Türken	Juden
Christoz.-reform. Standpunkt	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Initiator der Polemik	x	x	-	x	x	x	x	-	x
Grobianismus als Strategie	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Missionierung	x	-	-	-	-	x	x	x	x
Pseudotoleranz	x	x	-	x	-	-	x	-	x
Berufung auf Autoritäten	-	-	-	-	-	-	x	x	x
Ratschläge an Obrigkeiten	-	x	x	-	x	-	x	x	x
Eigeninitiative im Kampf	-	-	x	-	-	x	x	x	x
Verteufelung	-	x	x	x	x	x	x	x	x
Vorw. Konspiration mit Satan	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Vorw. Gotteslästerei	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Vorw. Aufruhr / „Roterei“	-	x	x	-	x	x	x	x	x
Ford. Konfessionsüberg. Bnd.	-	-	x	-	-	-	x	x	x
Ford. Märtyrertum	-	-	x	-	-	-	x	x	-
<i>Bedeutende Konflikte</i>	-	-	x	-	-	-	x	x	x
<i>Besonders radikale Rhetorik</i>	-	-	x	-	x	x	x	x	x
„Dulden“	-	-	-	-	-	-	-	-	-
„(kompromissl.) Festhalten“	x	x	x	x	x	x	x	x	x
„Unterdrücken“	-	-	x	-	x	x	x	x	x
„Herrschen“	-	-	-	-	-	-	-	-	-

Abbildung 36: Übersichtsmatrix
Quelle: eigenes Schaubild

Neben der aus 14 Items bestehenden Hauptgruppe von wiederkehrenden Mustern und Argumentationen, sind noch zwei weitere Einheiten an Items in der Matrix zu finden: einerseits eine Klassifikation der Konflikte hinsichtlich deren Bedeutung und der Radikalität der Rhetorik; andererseits eine Zuordnung zu den einzelnen Konzepten der Idealtypen, sozusagen als Vorgriff auf die abschließende Bewertung.

Bei der Darstellung geht es analog zu den anderen selbstentworfenen Abbildungen nicht vordergründig um die Herausarbeitung von Details, sondern um einen die Komplexität der Konflikte reduzierenden Gesamtüberblick, der eine Zusammenführung zum Ziel hat. Unterschiedliche Nuancen und Feinheiten hinsichtlich der einzelnen Ausprägungen bestimmter Merkmale finden sich in den betreffenden Punkten des vierten und fünften Kapitels. Für Aussagen auf der Mikroebene explizit spielen diese jedoch bei einem größeren Fokus keine tragende Rolle.

In jeder Auseinandersetzung berief sich Luther, ausgehend von seinem christozentrisch-reformatorischen Standpunkt, auf die Strategie des Grobianismus. Sicherlich kann hier nochmals zwischen verschiedenen Graden unterschieden werden, was an dieser Stelle aber zu weit ginge. Damit einhergehend folgte immer der Vorwurf der Gotteslästerei sowie der Konspiration mit dem Satan. Abgesehen von den „Zwickauer Propheten“ kam es in jeder Kontroverse zu einer Verteufelung der Widersacher. In sieben der neun aufgezeigten Fälle ging die Polemik von ihm aus. Es fiel ebenfalls in dieser Größenordnung der Vorwurf des Aufruhrs bzw. der „Rotterei“. Gegenüber sechs Widersachern folgten Ratschläge an die Obrigkeiten. Fünfmal und weniger kamen die Strategien der Pseudotoleranz, des Märtyrertums, der Eigeninitiative im Kampf, der Missionierung sowie der Aufruf zu konfessionsübergreifenden Bündnissen und die Berufung auf Autoritäten zur Anwendung.

Eine Berufung auf anerkannte Autoritäten, wie im Falle der konfessionsübergreifenden Konflikte durchweg geschehen, ergibt immer dann Sinn, wenn es an eigener Expertise mangelte oder es eines prominenten Ahnherren für die eigenen Positionen bedurfte, um ihre Legitimität zu untermauern. So fungierten die Juristen beispielsweise als Autoritäten in Fragen des bewaffneten Widerstands. Die innerreformatorischen Feinde, hier die Besonderheit, traten dagegen erst im Laufe der 1520er Jahre auf. Dahingehend gab es schlichtweg keine Autoritäten, abgesehen von sich selbst, für diese Art von Feindschaften, auf die sich der Professor hätte berufen können. Konfessionsübergreifende Bündnisse waren immer ein Zugeständnis seinerseits. Galt es zwischen zwei Übeln zu wählen, so entschied Luther sich für das kleinere von beiden. Daher finden sich derartige Bündnisse nur bei (potenziell) größeren Auseinandersetzungen militärischer Art. Das waren neben dem Krieg gegen die Bauern und Osmanen vor allem der geforderte Feldzug gegen Rom sowie das rein politische Bündnis, aufgrund des besonderen Systems „komplementärer Staatlichkeit“, bezüglich der Judenfrage. Die Juden einmal außen vorgelassen, da sie keinen militärisch zu

bezwingenden Feind darstellten, bleiben genau die drei Konflikte über, in denen der Theologe das Märtyrertum als Strategie hinsichtlich der Steigerung der Kampfmoral verwendete. Somit steht das Märtyrertum ebenso wie die konfessionsübergreifenden Bündnisse im engen Zusammenhang mit (potenziell) bewaffneten Auseinandersetzungen. Es handelt sich sozusagen um ein spezielles Muster für bestimmte Situationen.

Demgegenüber erwiesen sich die universell einsetzbaren Werkzeuge wie Grobanimus, Ratschläge an die Obrigkeiten und Verteufelung sowie die Vorwürfe von Gotteslästerei, Aufruhr oder Konspiration mit dem Satan als echte „Allrounder“. Diese Strategien bildeten die stets zuverlässige Basis der lutherischen Polemik, da sie nahezu immer anwendbar waren. Es bedurfte nämlich lediglich einer geeigneten Prämisse, die Gotteslästerung oder Aufruhr stützte, um die nach obrigkeitlichen Sanktionen greifende Standardargumentation in Position zu bringen. Daher bildeten diese beiden Vorwürfe das Rückgrat der lutherischen Strategie im Umgang mit Andersdenkenden. Je nach den distinktiven Besonderheiten des einzelnen Konfliktes hieß es dann, eine fallpassende Ergänzung vorzunehmen. Missionsgedanken bei den bereits an das Evangelium glaubenden jedoch durch den Satan fehlgeleiteten Bauern wären nicht zielführend. Ebenso wenig Erfolg versprach die Taktik bei den fernab des direkten Einflussgebiets agierenden Schweizern. Gegenüber den Eidgenossen, den politischen Verbindungen geschuldet, stellte dagegen die Pseudotoleranz bei dem Religionsgespräch ein konformes Mittel der Auseinandersetzung dar. Dieses breite Portfolio an Strategien und Vorgehensweisen als eine Art von Baukasten zu begreifen, erscheint nicht abwegig. Wie in jedem komplexeren Bausatz gibt es besonders beliebte, da vielfältig einsetzbare Teile und weniger gängige, dafür für spezielle Vorhaben geeignete.

Den Fokus einmal weg von den Items auf die Auseinandersetzungen gerichtet, lässt Aussagen über die Verteilung der Items zu. Es gibt Konflikte, bei denen viele der aufgelisteten Items zur Anwendung kamen und welche, bei denen vergleichsweise wenige der Werkzeuge Eingang fanden. Darauf aufbauend können bereits erste Aussagen über die Beschaffenheit der Kontroversen getroffen werden, beispielsweise hinsichtlich militärischer oder nicht militärischer Art. Die Auseinandersetzung mit den „Zwickauer Propheten“ und Zwingli gehören der letztgenannten Gruppe an. Bei beiden Konkurrenten kamen lediglich sieben der insgesamt 14 Items zur Anwendung. Eine leicht höhere Rate an Übereinstimmungen haben die Auseinandersetzungen mit den Täufern (8) sowie Karlstadt und den Hexen (jeweils 9). Bei den konfessionsübergreifenden Konflikten und Thomas Müntzer liegt eine sehr hohe Vielfalt an Strategien zugrunde. Kommt die Kontroverse mit Müntzer und den Bauern auf 10 Items, so sind es bei den Türken 12, den Juden gar 13 und den Altgläubigen ganze 14 Übereinstimmungen.

Ausgehend von der Anzahl zutreffender Items gibt es vier bedeutende Konflikte, dargestellt in dem zweiten Segment der Matrix: Müntzer, Altgläubige, Juden und Türken. Dieses Ergebnis entspricht auch in etwa den in dem Unterkapitel „Intensität der Konflikte“ gewonnen Erkenntnissen. Den Auseinandersetzungen mit den „Zwickauer Propheten“, den Hexen und Täufern sowie Karlstadt und Zwingli sprach Luther aufbauend auf den Veröffentlichungen etc. einen geringeren oder mittleren Stellenwert zu. Demgegenüber waren die Kontroversen mit den Juden, Altgläubigen, Müntzer und den Osmanen von größerer oder zentraler Bedeutung (vgl. Abbildung 34). Damit bestätigt die Matrix, mittels des ihr zugrundeliegenden Katalogs an Items, nochmals die zuvor getroffenen Aussagen.

Die als bedeutend klassifizierten Konflikte zeichneten sich alle über eine besonders radikale Rhetorik aus, welche Gewaltmaßnahmen und Exekutionen propagierte. Ebenfalls fand eine derartige Rhetorik bei den Hexen und Täufern Anwendung, die nicht zu dieser Gruppe gehören. Eine mögliche Begründung könnte lauten, dass die Auseinandersetzungen in die durchweg von Radikalität geprägten 1530er Jahre fielen. Die Phase des gemäßigten Umgangs mit den „Feinden des Evangeliums“ war zu diesem Zeitpunkt bereits vorüber (vgl. Abbildung 35).

In keinem der Fälle ließ sich das Verhalten Luthers, was die Matrix nun nochmals bestätigt, im Sinne des Handlungsbegriffes „Dulden“ charakterisieren. Mindestens sieben Übereinstimmungen mit den Items liegen für jede der behandelten Animositäten vor. Aufbauend auf dem immer gegenwärtigen christozentrisch-reformatorischen Standpunkt, lässt sich der starke, ebenfalls in jedem Konflikt vorhandene Handlungstypus „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“ erklären. Für Luther stellten die eigenen Anschauungen die absolute Wahrheit dar. Konkurrierende Ideen wies er entschieden zurück. Dabei handelte er oftmals gegen die einstigen Überzeugungen, die Widersacher nur mit dem Wort Gottes zu bekämpfen. Insofern entsprechen die sechs dokumentierten Fälle einer besonders radikalen Rhetorik dem Handlungsbegriff „Unterdrücken feindlicher Ideen“. Abgesehen von dem Hexenwesen, wo das Verfahren, da bereits präzise geregelt, von vornherein feststand, ersuchte Luther mittels Ratschlägen oder Ermahnungen bei den fünf verbleibenden Gegebenheiten um Hilfe bei den Obrigkeiten. Gewalt, aus seiner Sicht ein vollkommen legitimes Instrument im Kampf gegen die Ideen der Ketzer, bestimmte zunehmend den Charakter der Konflikte. Der Schritt von der Feststellung der Irrlehre zu der Forderung nach ihrer Sanktionierung begründet gleichsam das Auftreten des Handlungstypus „Unterdrücken“. Einmal die Aufmerksamkeit auf den Tatbestand der „Forderung“ gelegt, kommt zum Vorschein, dass Luther nicht eigenmächtig sanktionieren konnte. Demnach trat er eben gerade nicht als religiös-politischer Machthaber auf, was wiederum dem Handlungsbegriff „Herrschen“ entspräche. Eine eingehende inhaltliche Aufarbeitung der vier Idealtypen mit den zentralen Erkenntnissen der Thesis erfolgt nochmals detailliert in dem kommenden Unterpunkt.

5.12 Finale Bewertung: Die Idealtypen

Nachdem die Matrix schon einen quantitativen Überblick bezüglich der Ausprägung der einzelnen Idealtypen (Handlungsbegriffe) gab, folgt nun eine abschließende Analyse von Luthers Auseinandersetzungen mit den „Feinden des Evangeliums“ vor dem Hintergrund der einzelnen Kriterien der hinter den Idealtypen stehenden Konzepte. Da diese der Merkmale nur auf Menschen angewandt werden können, bleibt der Satan, klassifiziert als physisch nicht fassbarer „Feind hinter den Feinden“, außen vor. Bereits am Ende jedes behandelten Konflikts stand eine individuelle Bewertung. Fallübergreifende Aussagen ließen sich auf diese Weise jedoch nicht generieren. Von besonderem Interesse für das Forschungsvorhaben ist jedoch genau diese Art von Erkenntnissen. Aus dem Grund heißt es, dieses Kapitel mit dem Instrumentarium der Idealtypen abzuschließen. Darüber hinaus ist noch die handlungsleitende, übergeordnete Forschungsfrage I zu beantworten: *Welche Anzeichen gibt es, dass Martin Luther ein „religiöser Eiferer“ war, der zu einem rücksichtslosen Handeln gegen die „Feinde des Evangeliums“ aufrief?* Die auf speziell diese Frage zugeschnittene Typologie spezifiziert die veraltete und vage Floskel des „religiösen Eiferers“ mittels zeitgemäßer Handlungsbegriffe. Somit liegt nun ein methodisch innovatives Instrumentarium vor, welches sich nicht nur auf Luther anwenden lässt. Ein wesentlicher Vorteil besteht darin, dass die Begrifflichkeiten einen unterschiedlichen Horizont abdecken und somit gleichsam eine Staffelung hinsichtlich der Intensität ermöglichen. Mit anderen Worten: Die Idealtypen stellen die Eckpunkte dar, die den Handlungsspielraum des Augustiners in seiner Zeit abstecken. Infolgedessen lässt sich nicht nur die Frage beantworten, ob dieser extreme religiöse Positionen vertrat, sondern auch, in welchem Umfang eventuelle Ausprägungen radikalen Handelns vorlagen.

5.12.1 Luther und der Idealtypus „Dulden“

In dem Zeitraum zwischen 1517 und 1530 verwendete der Reformator allein in seinen deutschen Schriften mehr als 5.000 Mal den Begriff „Freiheit“. Damit stilisierte er „Freiheit“ zum emotionalisierenden und mobilisierenden Schlagwort. Kein anderer der zeitgenössischen Autoren nutzte den Begriff derart häufig. Im Zuge dessen wurde Freiheit zum allgemeinen Kampfbegriff, der allerdings keine einheitliche Bedeutung hatte (vgl. Schmidt 2010: 23). So forderte der Professor die weltliche, verstanden als politische, Freiheit von Rom ebenso wie die theologische Freiheit im Sinne der Gewissensfreiheit. Demnach, so die Gedanken aus der *Obrigkeitschrift*, stehe es einem jeden Menschen frei zu glauben, was er wolle. Die weltlichen Herrscher dürften niemanden mit Gewalt zu einem bestimmten Glauben zwingen

(vgl. WA 11, 264f). Diese im Jahr 1523 vorgebrachten Anschauungen entsprachen durchaus dem Gebot der Toleranz. Bezeichnenderweise war es Martin Luther, der das deutsche Wort „tollerantz“ 1541 als Abgrenzungsbegriff gegenüber der alten Kirche prägte (vgl. 2.2.3.4). Der von ihm verwendete, durchweg negativ konnotierte Terminus verwies darauf, dass man die Altgläubigen noch bis zu einem Sieg des Evangeliums zu erdulden habe. Ganz ähnlich verhielt es sich mit der Freiheit. Von ihm unzählige Male in Stellung gebracht, bestand sein erklärtes Ziel jedoch primär darin, den Menschen die in der *Obrigkeitschrift* versprochene Gewissensfreiheit zu nehmen und stattdessen die eigenen religiösen Überzeugungen mit Hilfe der Fürsten durchzusetzen. Ein Blick auf die Kriterien des Idealtypus verschafft Gewissheit. Das zentrale Merkmal stellt demnach die (1) Duldung abweichender Ansichten, Ideen oder Lebensweisen dar. Darüber hinaus ist von nachrangiger Bedeutung, dass ein (2) Gemeinwesen oder eine dominante religiöse Gruppierung jene Duldung zu gewähren hat.

Aus der zweiten Eigenschaft geht der ausgeprägte Zusammenhang zwischen dem Handlungsbegriff und dem Konzept von Macht hervor. Luthers neue Glaubensgrundsätze waren zu Beginn weit davon entfernt, in irgendeiner Weise dominierend zu wirken. Im Gegenteil, es bedurfte der schützenden Hand der Obrigkeit, die ihn vor dem Ketzerprozess bewahrte. Sein katholischer Landesherr Friedrich der Weise ließ ihn sicherlich nicht ganz uneigennützig gewähren. Somit befand sich der Wittenberger letzten Endes in einer Position als Empfänger der fürstlichen Toleranzpolitik, die seine von der katholischen Doktrin abweichenden Ideen billigte. Die innige Fürsprache in Worms oder die Schutzhaft auf der Wartburg bezeugen exemplarisch das entgegenkommende Verhalten des Kurfürsten. Eines der herausgearbeiteten Charakteristika der frühen Reformationsphase besteht also darin, dass Luther angesichts der Machtasymmetrie lediglich als Adressat der fürstlichen Duldsamkeit auftrat. Somit lag der Idee der allgemeinen Gewissensfreiheit bei dem Augustiner sicherlich auch eine strategische Ausrichtung zugrunde. Für die eigenen Überzeugungen galt es neben dem bloßen „Erdulden“ zusätzlich noch eine aktive politische Förderung dieser einzufordern.

Luther selbst hatte nach der politisch gewollten Einführung des Protestantismus als „Staatsreligion“ mit daraus hervorgehender Landeskirche einen starken Einfluss in seiner Funktion des politischen Beraters, insbesondere auf den evangelischen Kurfürsten Johann, der in ihm die zentrale Autorität in allen theologischen Fragen erblickte. Zudem trat er, nicht umsonst als „Elbpapst“ verschrien, als ungekröntes theologisches Oberhaupt (oder zumindest spirituelle Führungsperson) einer mächtigen Gruppierung im Fürstentum bzw. in Teilen des Reiches in Erscheinung. Aus dieser Position der Stärke heraus ging die, wenngleich lediglich in Absprache mit dem Fürsten zu realisierende, Möglichkeit des „Duldens“ gegenüber

Minderheiten hervor. Für ein solches Vorgehen sprach sich Luther, seinen einstigen Ankündigungen widersprechend, dennoch nicht aus. Mittels der in Wittenberg konzipierten Praxis der Visitationen gelang es, sämtliche konkurrierenden Anschauungen zu unterdrücken und den Priesterstand ideologisch auf die Wittenberger Theologie einzuschwören. Bereits Anfang der 1520er Jahre, während Luther noch nicht im Bund mit den Fürsten stand, zeichnete sich ein solches Verhalten ab. Anstelle Karlstadt oder die „Zwickauer Propheten“ gewähren zu lassen, also deren Ansichten zu „erdulden“, rief der Professor zu einem geistlichen Kampf gegen die Ketzer auf, der dann im Falle Bodensteins mit politischen Sanktionen fortgesetzt wurde. Im Ergebnis lag in keinem der Fälle ein den Prinzipien des „Duldens“ entsprechendes Handeln vor, wie der Matrix bereits zu entnehmen war.

Auch von einer eingeschränkten Form kann keine Rede sein. Das Konzept der Glaubensfreiheit, das unweigerlich aus den eigenen Prämissen hervorging, da ein jeder von sich aus zu Gott finden müsse, entpuppte sich als leere Hülse. Demgegenüber lässt sich den von Luther als „Christenmörder“ verschrienen Osmanen, die neben den Juden auch Christen sowie andere religiöse Minoritäten in ihrem Reich akzeptierten, zumindest ein graduelles Maß an religiöser Duldsamkeit attestieren. Ebenfalls beabsichtigte Zwingli auch ohne religiöse Einigung ein politisches Bündnis mit den Lutheranern einzugehen, was dem Handlungsbegriff „Dulden“ entspricht. Regelten die Osmanen jene Belange über den alles beherrschenden Staat, so repräsentierte der Schweizer eine dominierende Gruppierung in seinem Kanton. Bodenstein, den Juden und „Zwickauer Propheten“ sowie weiten Teilen der Täufer war ebenfalls an einer friedlichen Koexistenz gelegen. Gegenüber den zuvor genannten Widersachern verfügten sie jedoch über keinerlei politischen Rückhalt.

Sicherlich darf nicht der Fehler gemacht werden, ein modernes Verständnis von religiöser Duldung im Sinne der Anerkennung einer Gleichwertigkeit, wie dies in einem säkular aufgeklärten demokratischen System vorzufinden ist, auf Luther zu projizieren. Ein solches Vorgehen kann nur scheitern. Der hier zugrundeliegende, diesem Sachverhalt Folge leistende, Definitionsvorschlag greift bereits die auf den Strukturen der Macht basierende, religiöse Duldung auf. Als zentrales Merkmal fungiert lediglich das „Erdulden“ abweichender Anschauungen. Da andere Persönlichkeiten oder Staaten, zumindest in einem gewissen Umfang, durchaus religiöse Minderheiten in ihrem Einflussbereich respektierten, wäre es folglich zu kurz gegriffen, Luther, der obendrein genau ein solches Prinzip der Gewissensfreiheit forderte, mit Verweis auf den historischen Kontext freisprechen zu wollen. Die Wittenberger Autorität beschritt mit der Forderung nach Glaubensfreiheit, eingebettet in das komplette reformatorische Konzept, Neuland und revolutionierte zumindest in der Theorie die Vorstellung des „Corpus Christianum“. Mit der zunehmenden Erkenntnis eines sich nicht von allein durchsetzenden Evangeliums verriet Luther jedoch seine, sich nicht als praktikabel erweisenden, Ideen über die Gewissensfreiheit.

Das den Handlungsbegriff „Dulden“ spezifizierende Konzept der Toleranz, ist – zumindest im Sinne einer Familienähnlichkeit – eng mit der Idee der sogenannten Pseudotoleranz verbunden:

„Hierbei handelt es sich um den Versuch, einen interreligiösen Dialog nur unter dem Gesichtspunkt zu führen, die eigene Religion als die allein gültige und absolute zu beweisen“ (Gerlitz 2002: 673).

Im Gegensatz zu der zentralen Intention des Handlungsbegriffes andere Ansichten, auch wenn von einem als falsch zurückgewiesen, zu akzeptieren, versucht ein auf der Pseudotoleranz basierendes Vorgehen, einen Dialog mit dem Vorsatz der Überlegenheit der eigenen Standpunkte zu führen. Automatisch geht ein solches Ansinnen mit der Diskreditierung der anderen Position und im Optimalfall dem Überzeugen des Gegenübers einher. Damit widerspricht die Pseudotoleranz dem Idealtypus, da sie eben gerade keine Form des passiv veranlagten „Erduldens“ darstellt. Luther griff mehrfach in verschiedenen Graden der Ausprägung, wie in Abschnitt 5.10.8 dargelegt, in den Auseinandersetzungen mit seinen Konkurrenten auf diese Form der Beeinflussung zurück.

5.12.2 Luther und der Idealtypus „(Kompromissloses) Festhalten an Ideen“

Bereits im Jahr 1522 äußerte der Theologe, dass das eine wahre Evangelium eine für alle Menschen verbindliche Botschaft von der unverdienten Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, „keyn ander lere neben sich leyden“ könne (WA 10 I/1, 77). Derartige Ansichten spiegeln sein Verständnis eines befristeten „Erduldens“, also seine Vorstellung von „tolerant“ wieder. Was er unter „tollerantz“ verstand, deckt sich in etwa mit den zugrundeliegenden Kriterien des Idealtypus „(kompromissloses) Festhalten“, hier nochmals der starke Wandel der Bedeutung mancher Begriffe über die Zeit. Dieser lässt sich mit dem damit verbundenen theoretischen Konzept von Fundamentalismus zu analytischen Zwecken näher spezifizieren (vgl. 2.2.3.2). Das Konzept auf die Lutherforschung angewandt, führt zu unterschiedlichen Meinungen. Schieder, der als die herausragende Eigenschaft von Fundamentalismus vor allem die wörtliche Bibelauslegung begreift, vertritt die Auffassung, Luther sei kein Fundamentalist (vgl. Schieder 1964: 14f). Sparn dagegen rekurriert auf fundamentalistische Tendenzen in der Epoche der Frühen Neuzeit. Besonders hebt er kirchliche Reaktionen auf Vorgänge, welche die vertretene religiöse Identität zu gefährden schienen, hervor. Diesbezüglich folgt der Verweis auf die Lutheraner und deren „Fundamentalartikel“ (vgl. Sparn 2006: 103). Hole wiederum sieht die Kirchenspaltungen und Luthers Wirken dagegen als fundamentalistische Überzeugungskämpfe par excellence (vgl. Hole 1995:

31). Den vielen normativen Begriffsbestimmungen und der mannigfaltigen Ansätze geschuldet, gibt es in der Forschungslandschaft keine einheitliche Stoßrichtung, sondern ein breites Spektrum an Meinungen. Da die Untersuchung, bedingt durch den methodischen Aufbau mit Handlungsbegriffen arbeitet, empfiehlt sich ein Abgleich mit den herausgearbeiteten Kriterien. Als inhaltliche Merkmale ist zum einen der (1) vermeintliche Besitz eines absolut gewissen und indiskutabel gültigen sowie verbal definierten Fundaments zu nennen, welcher auf eine (2) unzweifelhafte Autorität zurückzuführen ist. Dies wiederum führt in der direkten Folge zu einer (3) Reduzierung der Vielfalt der Wirklichkeit auf ein einfaches Deutungsmuster sowie der (4) Zugehörigkeit zu einer exklusiven, das Seelenheil herbeiführenden, Gemeinschaft. Als besonders wichtig erscheint das indiskutabel gültige und verbal definierte Fundament, welches nämlich die Grundlage der dogmatischen Anschauung bildet.

Nach den bisherigen Erörterungen sollte deutlich geworden sein, dass Luther für sich beanspruchte, die einzig legitime Wahrheit Gottes, die dieser ihm ausschließlich offenbarte, zu verbreiten. Demnach stellte das Evangelium ein indiskutabel gültiges sowie absolutes verbal definiertes Fundament dar. Nochmals unterstreicht dies der in allen Auseinandersetzungen vorhandene christozentrisch-reformatorische Standpunkt, einhergehend mit dem an seine Widersacher gerichteten Vorwurf der Gotteslästerei. Bei der unzweifelhaften Autorität handelte es sich um die höchste Form von Autorität: nämlich Gott persönlich. Er zeigte dem Reformator den einzigen, über den rechten Glauben kommenden rettenden Weg zum Seelenheil. Alle davon abweichenden Ideen führten dementsprechend zu einer ewigen Verdammnis. Reinhardt unterstreicht diesen Punkt nochmals: Luther selbst sah sich im Besitz der absoluten Wahrheit bezüglich des Evangeliums. Es sei für ihn nicht vorstellbar gewesen, dass Menschen mit reinem Gewissen den Wahrheitsgehalt seiner Lehre nicht erkannten. Dieser, Reinhardt weiter, wäre so eindeutig, dass auch der Papst hätte wissen müssen, dass er im Recht sei (vgl. Reinhardt 2016: 323). Die Gegner, gefangen in ihren falschen Ideen, vermochten das aufgehende Licht des Evangeliums nicht zu erblicken. Eine solche Beurteilung der Situation, zusammenhängend mit der theologisch begründeten Ablehnung konkurrierender religiöser Vorstellungen, führte geradewegs zu einer Einschränkung der Vielfalt der Wirklichkeit. Aus diesem Umstand resultierte wiederum eine Unterscheidung der einzelnen Anschauungen in „gottesfürchtig“ und „ketzerisch“. Lediglich in seinen Mitstreitern im engeren Sinne sowie der protestantischen Kirche im weiteren Sinne sah Luther die zum Heilsweg führende exklusive Gemeinschaft, der er in gewisser Weise als geistlicher Führer oder epistemische Autorität vorstand. Eine solche in sich homogene, konkurrierende Ideen strikt ablehnende Gruppe betrieb ebenfalls in hohem Maße eine Identitätssicherung mittels der als wahr erachteten Prämissen sowie der starken Abgrenzung zu anderen religiösen Gemeinschaften.

Noch ausgeprägter als Luther zeigten die Täufer mit ihrem, dem Credo einer „Absonderung von der Welt“ entsprechenden, Verhalten eine derartige Ausrichtung. Waren diese auf einen Rückzug einhergehend mit der Fokussierung auf innere Angelegenheiten bedacht, so propagierte Luther, der zumeist als Initiator der Polemik auftrat, offensiv den Kampf gegen andere Anschauungen. Da er lediglich zwischen der von ihm vertretenen richtigen Überzeugung und darüber hinaus falschen Ansichten zu unterscheiden vermochte, bedurfte es keinerlei sonderlich differenzierender Begrifflichkeiten. Daher verwundert es wenig, dass sich der „Schwärmerbegriff“ in keiner Weise als trennscharfes Instrumentarium erwies. Alle konkurrierenden reformatorischen Vorstellungen, manchmal auch Papst und Katholiken, subsumierte der Professor darunter. Demgegenüber reservierte er den Namen „Christen“ für sich und die Seinigen:

„Der größte Streit von allen, den die Christen haben, ist der mit falschen Brüdern. Er ist darum weitaus der heftigste, weil diese Christen sein und heißen wollen (was sie doch nicht sind) [...]. Weil sie aber dennoch den christlichen Namen führen wollen, müssen wir mit ihnen streiten und dürfen keine Weise leiden, daß sie ungestraft reden und tun, was Christen nicht gebührt. Denn das Regiment über die Gewissen beanspruchen wir durchs Wort für uns und wollen uns nicht nehmen lassen“ (WA Tr 2, 354).

Ganz im Sinne des Handlungsbegriffes „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“ unterschied Luther zwischen wahren Christen und sogenannten, von den als richtig erachteten Anschauungen abweichenden „Namenschristen“, die jedoch nichts mit dem eigentlichen Christentum gemein hätten, abgesehen von der unrechtmäßig vereinnahmten Bezeichnung. Die Ablehnung des Judentums und des Islams resultierte bereits der offensichtlichen Differenzen wegen. Somit wirkt das vertraute, sich teilweise nur in wenigen Nuancen unterscheidende Nahe als größte Bedrohung, zumal verschiedene Gruppierungen die gleichen Termini beanspruchten und ferner Gottes Beistand für die eigenen Ziele reklamierten - sich also auf die gleiche Autorität beriefen. Gegen diese „falschen Christen“ rief Luther zum Kampf auf. Das Regiment über das Gewissen, begründet in der *Bibel*, beanspruchte er. Die Äußerung falscher Meinung dürfe unter keinen Umständen ungestraft bleiben. Bezieht sich der Aufruf zum Handeln in diesem Punkt noch auf den Kampf mit dem Worte, zuweilen in polemischen Exzessen gipfelnd, so kommt in dem darauffolgenden Unterkapitel eine weitere Dimension physischer Repressalien hinzu.

Kaufmann bringt die in allen Konflikten, wie der Matrix zu entnehmen, auftretende Handlungsweise nochmals auf den Punkt. In den wenigsten Fällen vermochte der Wittenberger in seinen Streitigkeiten auf persönliche Erfahrungen zurückzugreifen. Primär fungierte die reformatorische Rechtfertigungslehre als Maßstab und religiöses Urteilkriterium. Somit verfielen alle religiösen Gruppierungen der zeitgenössischen Christenheit, da sie den falschen Ideen anhängen, dem Urteil, die zentralen Aspekte des Glaubens verfehlt und zu-

gleich verleugnet zu haben. Türken und Juden bezichtigte er darüber hinaus der „Werkgerechtigkeit“. Ebenfalls teilt Kaufmann die Überzeugung von Luthers Interpretation des Teufels als „Feind hinter den Feinden“ (vgl. Kaufmann 2015b: 49f). Eine auf wenige Worte reduzierte, gelungene Zusammenfassung liefert der Göttinger Kirchenhistoriker ebenfalls:

„[...] Wer Christus liebt, muß alles, was ihm widerstreitet, als Teufelswerk verachten. In beidem, der Liebe und der Verachtung, war Luther groß“ (Kaufmann 2006: 115).

Aus der innigen Liebe zu Gott resultierte die Ablehnung der als falsch klassifizierten, da nicht mit dem Willen Gottes zu vereinbarenden Ideen. Somit erklärt sich auch von selbst, dass Luther gegenüber all seinen Widersachern eine, aus seiner theologischen Konzeption heraus begründete und dem Idealtypus des „(kompromisslosen) Festhaltens an Ideen“ entsprechende Einstellung vertrat. Die gesamte Zusammenführung fungiert als Zeugnis eines solchen Denkens. Anhand der Äußerungen die Bücherzensur betreffend, kommt jene Anschauung wiederholt deutlich zum Vorschein. Biblische Wahrheiten, so die von ihm vertretene Position, dürften keinerlei Zensur unterliegen. Ketzerische Schriften hieß es dagegen von der Öffentlichkeit mit Hilfe von Verboten fernzuhalten. Die von ihm postulierten Standpunkte waren demnach, da göttlich legitimiert, über jedwede Zensur erhaben. Im Umkehrschluss entschied er zumindest in der Theorie darüber, welche Werke der Zensur unterlägen (vgl. 4.2.2.5).

Aus dem Verständnis heraus, von Feinden umgeben zu sein, erwuchs wiederum eine Position der besonderen Nähe zu Gott. Luther begründete dies mit dem letzten Aufgebot des Teufels, der versuche, seine Lehre mittels der „Feinde des Evangeliums“ zu unterbinden. In der heutigen Vorstellung entspricht ein solcher Denkansatz dem bereits mehrfach aufgegriffenen Minoritätenargument.

Neben missionarischer, auf die aktive Bekämpfung falscher Ideen einwirkender Tätigkeit, zum Teil eng mit der Pseudotoleranz verbunden, waren es aber überwiegend polemische Instrumentarien, welche im Kampf gegen die „Feinde des Evangeliums“ zum Einsatz kamen. Zorn und Eifer definierte der Professor als wesentliche Garanten für den Erfolg seiner Schriften und Predigten, wie die theoretischen Vorüberlegungen zeigten (vgl. 2.7). Jedoch handelte es sich um keinen blinden Zorn. Er vermochte es, die aus tiefsten theologischen Überzeugungen entspringende Wut zu kanalisieren, woraus letzten Endes ein enormes Sammelsurium an Schriften hervorging. Daraus ließen sich bereits Rückschlüsse über seine Natur ziehen. Jedenfalls bezeugt der Umgang mit den Widersachern den zentralen Stellenwert dieser Eigenschaften. In Verbindung mit dem Primat der absoluten Wahrheit resultierten daraus gefährliche Instrumentarien für den Glaubenskampf. Strategien wie die „Verteufelung“, die „Konspiration mit dem Satan“ oder der „Grobianismus“, aber auch das

„Märtyrertum“ sowie die „Berufung auf Autoritäten“ entsprechen einem, da auf ein unumstößliches Fundament bezogen, im Sinne von „Festhalten an Ideen“ zu charakterisierenden Verhalten. Andere, auf die politische Sanktionierung abzielende Methoden sind jenseits dieser Geisteshaltung zu verorten. Erstere Strategien lieferten jedoch in allen Fällen die notwendige Begründung für eine Anwendung von Gewalt. Insbesondere ab den 1530er Jahren vertrat der Theologe aus Wittenberg eine zunehmend radikale Einstellung bezüglich des Umgangs mit konkurrierendem, seine Theologie gefährdendem Ideengut. Damit einher gingen gleichsam die dem Handlungstypus „Unterdrücken“ zugehörigen Positionen.

5.12.3 Luther und der Idealtypus „Unterdrücken feindlicher Ideen“

Mit dem Handlungstypus „Unterdrücken“, welchen es zu analytischen Zwecken der genaueren Spezifizierung bedarf, ist das Konzept des Fanatismus verbunden. Dabei handelt es sich um eine (1) ideologische Basis, die es nach Innen und Außen zu kommunizieren gilt. Darüber hinaus gelten konkurrierende Ideen und Ansichten als gefährlich und deren Vertreter als feindlich. In der Konsequenz führt dies zu einem (2) Rückgriff auf alle möglichen Mittel, worunter es neben dem geistlichen Kampf auch ein gewaltsames Vorgehen zu fassen heißt, um die eigenen Überzeugungen gegenüber anderen Gruppierungen – als Außenfeinde wahrgenommen – zu behaupten. Eine Koexistenz verschiedener Ideen stellt keine Option dar, weswegen es diese rigoros zu eliminieren gilt. Der Prozess der Elimination geschieht in Konformität mit dem eigenen Gewissen. In geringerem Maße von Bedeutung sind die Punkte der (3) Persönlichkeitsstruktur, in der Begriffsbestimmung selbst nur als „mitbedingt“ gekennzeichnet, sowie die (4) Dialog- und Kompromissunfähigkeit gegenüber anderen Systemen und Subjekten, da ein aktiver Kampf gegen – als Außenfeinde interpretierte – Widersacher bereits eine Dialog- und Kompromissunfähigkeit einschließt. Die Persönlichkeitsstruktur Luthers lässt sich, gemessen an seinen Äußerungen und der drastischen Polemik gegenüber seinen Widersachern, nicht nur aus heutiger Perspektive als außerordentlich impulsiv beschreiben. Abschnitt 2.7 gab bereits umfangreiche Einblicke in die Rhetorik. Grobianismus und Polemik, so die zentrale Erkenntnis, waren feste Bestandteile aus Luthers rhetorischem Repertoire. Auch die Zeitgenossen, was Melanchthon wahrscheinlich zu einer Stellungnahme in seiner Grabrede veranlasste, sahen ihn unter eben diesen Gesichtspunkten. Dahingehend eilte dem Wittenberger sein Ruf im wahrsten Sinne des Wortes voraus. Zurückzuführen ist der Grobianismus, der seinerseits nur Mittel zum Zweck war, auf das primäre Ziel der Etablierung und Verbreitung des neuen Glaubens. Ferner gilt es, die eigene Verortung, sicherlich gleichsam ein Produkt der Persönlichkeit,

innerhalb der Reformation zu beachten. Luther, in seiner Selbstwahrnehmung die wichtigste Instanz der Reformation (vgl. WA 23, 34f), duldet keinerlei Konkurrenten neben sich. Bodenstein, während seiner Schutzhaft die zentrale Autorität in Wittenberg, musste dies erfahren, wenngleich die Zwistigkeiten noch andere Gründe hatten. Damit einher ging auch das Postulat, den anderen Reformatoren überlegen zu sein. Luther selbst begriff sich nicht nur als Ausgangspunkt der Reformation, sondern beanspruchte zugleich unter den Theologen die zentrale Rolle. Diese, so das Ansinnen, hätten seinen Ideen zu folgen und nicht umgekehrt. In dem Sinne ergibt auch die Äußerung, selbst den Weg der Mitte zu beschreiten, umgeben von einer Gegnerschaft zur Rechten und zur Linken, Sinn. Roper bringt die starke Persönlichkeit, die wiederum den Führungsanspruch mitbegründete, präzise auf den Punkt:

„Wer von dem Standpunkt abwich, den er als theologisch richtig erachtete, wurde sofort zur Rechenschaft gezogen – Luther forderte vollständige intellektuelle und spirituelle Unterordnung. Als Folge davon war er umgeben von Jasagern. Der Mann, der so intensiv für das Gewissen und die Freiheit und gegen die geistige Tyrannei gekämpft hatte, lief Gefahr, eine Kirche zu schaffen, die in mancherlei Hinsicht weniger tolerant war als die, die er bekämpft hatte“ (Roper 2016: 404).

An dieser Stelle sei auch Calvin als Zeitzeuge, der niemals in direkten Kontakt zu Luther stand und dessen theologisches Schaffen er durchaus wertzuschätzen wusste, angeführt. Gegenüber Melanchthon, Luthers engstem Gefährten, äußerte er im Vertrauen:

„Wohin aber lässt sich Euer Perikles [Luther] in seinem maßlosen, Blitze schleudernden Zorn reißen? Besonders, da doch seine Sache um nichts besser ist. Und was bewirkt denn ein solches Lärmen, als dass alle Welt ihn für rasend hält? Ich wenigstens, der ich ihn von Herzen verehere, schäme mich heftig für ihn. Aber das Schlimmste ist, dass niemand es wagt, zur Unterdrückung solch ungebührlichen Benehmens sich zu widersetzen, ja nur zu mucksen. Wir sind ihm alle viel Dank schuldig, das gebe ich zu. Auch ich ließe ihn gern als größte Autorität gelten, wenn er sich nur selbst zu mäßigen wüsste [...] Aber, sagst Du, er ist gar heftiger Art und hat Anfälle von Wildheit. Als ob diese Heftigkeit nicht gerade noch mehr zum Ausbruch käme, wenn alle Nachsicht damit üben und ihr alles erlauben. Wenn schon gleich bei Beginn der Wiedergeburt der Kirche ein solches Beispiel von Tyrannei auftaucht, was soll in Bälde geschehen, wenn die allgemeinen Verhältnisse sich verschlechtern?“ (CStA 8, 104).

Calvins Ausführungen, Luther als Tyrannen und Blitze schleudernden Perikles bezeichnend, gehen noch über die Ropers hinaus. Wenn selbst in der Eidgenossenschaft ein solches Lutherbild unter den Sympathisanten herrschte, besonders unter jenem, der wenige Jahre später in Genf eine beispiellose religiöse Herrschaft begründen sollte, lässt das den Ruf des Reformators erahnen.

Ebenfalls unter das Kriterium der Persönlichkeitsstruktur zu verorten gilt es die Prophetie. Aussprüche im Sinne von „Gott hat mir befohlen so zu reden.“ (WA Tr 3, 75), oder „Ich war der erste, den Gott auf diesen Kampfplatz stellte“ (WA 10 III, 8), untermauern die Argumentation nochmals. Derartige Passagen bezeugen das Selbstverständnis als Heilsbringer am

Ende der Zeit. Aus diesem Selbstverständnis wiederum leiteten sich konkrete Forderungen bzw. Handlungsempfehlungen ab, da es die Grundlage für die Erkenntnis von „wahrer“ und „falscher“ Anschauung ist. Reinhardts Interpretation der prophetischen Selbstwahrnehmung Luthers, der sich als großen Doktor begriff, der über allen Predigern und Bischöfen stünde (vgl. Reinhardt 2016: 56), stützt die in der Untersuchung getroffenen Äußerungen abermals.

Eine weitere der Persönlichkeitsstruktur inhärente Komponente stellt die biographische Natur Luthers dar. So hatte die gegen Ende seines Lebens dramatische physisch-psychische Verfassung Einfluss auf dessen Äußerungen. Allerdings darf nicht der Fehlschluss begangen werden, den Grobianismus überwiegend auf die physische und psychische Konstitution zurückzuführen. Er selbst sah sich, hier die Verbindung zu der Prophetie, von Gott dazu auserkoren, gegen „Teufel“ und „Rotten“ zu kämpfen. Von ihm zur Charakterisierung seines Schreibstils selbst verwendete Begriffe, mehr an einen Kriegsherrn denn Theologen erinnernd, wie „sturmisch“, „kriegisch“, „ausrotten“ und „hawen“, unterstreichen das Ansinnen bildhaft (vgl. 2.7). Demzufolge bedurfte es, wie in allen Konflikten ungeachtet der unterschiedlich starken Ausprägung vorzufinden, einer aggressiven Rhetorik.

Bezogen auf die Dialog- und Kompromissbereitschaft bestand gleichsam eine Verschiebung im Laufe der Zeit. Ursprünglich waren die 95 Thesen als eine Aufforderung zur Disputation gedacht. Demnach lag zu Beginn eine ausgeprägte Dialog- und wahrscheinlich auch Kompromissbereitschaft seitens Luthers vor, der sich immerhin als römischen Katholiken betrachtete. Erst mit dem Auslieferungsgesuch änderte dieser seine Gesinnung. Die Disputationen mit Eck und später auch mit Karlstadt sowie die Unterredung mit den Zwickauern signalisieren jedenfalls weiterhin eine fortbestehende Dialogbereitschaft aus Wittenberg. Eine wirkliche Kompromissbereitschaft dagegen gab es zu diesem Zeitpunkt nicht mehr. Möglicherweise wäre eine Verortung der Gespräche unter der Rubrik der Pseudotoleranz sinnvoll. Keinesfalls beabsichtigte der Professor von seinen Standpunkten abzurücken. Das Marburger Religionsgespräch wiederum fand lediglich auf Anordnung der Obrigkeit statt. Luther selbst bekundete kein Interesse bezüglich einer Disputation mit seinem Widersacher. Selbiges galt auch für die spätere Auseinandersetzung mit dem Papsttum sowie den Juden. Hinsichtlich der Letztgenannten beabsichtigte er vielmehr, im Sinne einer Warnung an seine deutschen Landsleute eine ausführliche, an die Christen gerichtete Darlegung der von den Juden ausgehenden Gefahren.

Freilich war es vollkommen unmöglich mit türkischen Gelehrten in ein Gespräch zu kommen. Daher erscheint eine Ausklammerung dieses Punktes sinnvoll. Einen weiteren Spezialfall stellte der Umgang mit den vermeintlichen Hexen dar. Zwar nahm er sich einzelner Fälle persönlich an. Dabei fand aber keinesfalls ein Dialog statt. Hexen galt es, so der Theologe, zu töten. Es wäre nun ein Zusammenhang zwischen Radikalität und der Bereitschaft

zum Dialog denkbar. Eine sinnvolle These könnte lauten: Mit der Intensivierung der Radikalität ging gleichsam eine Abnahme der Dialogbereitschaft mit den „Feinden des Evangeliums“ einher. Beide Variablen wiederum ergäben vor dem Hintergrund der Erkenntnis, das Evangelium setze sich nicht von allein durch, Sinn.

In diesem Zusammenhang nahm Luther die Widersacher als sich gegen die Wahrheit richtende Außenfeinde wahr. Im Kampf der Ideen gab es nur eine richtige Seite, nämlich seine. Sämtliche anderen Anschauungen mussten demnach ketzerischer Gesinnung sein. Dabei unterschied er zwischen Irrtum und Ketzerei:

„Das Irren macht keinen Ketzer aus, sondern wo man den Irrtum halsstarrig verteidigen und beschützen will [...]“ (WA 7, 711).

All diejenigen, welche das Evangelium, wenn auch verspätet, erkannten und sich in diesem Prozess dem gnädigen Gott offenbarten, waren für Luther keine Ketzer, sondern Fehlgeleitete. Lediglich Andersgläubige, die den Irrtum des falschen Glaubens verteidigten und eben nicht die reformierte Lehre lutherischer Spielart annahmen, begriff er als Ketzer. Das grundlegende Kriterium bildete also die Ablehnung der Anerkennung des Irrtums, mit Luthers Worten: die „Verstocktheit“. Daraus geht schon hervor, dass die sogenannten Häretiker zwangsläufig andere Ideen, die denen Luthers widersprachen, vertreten haben mussten. Ein „Feind des Evangeliums“, wie der Name schon suggeriert, griff nicht nur ihn, sondern die Wahrheit des Evangeliums und somit letzten Endes Gott selbst an. Das wiederum bestärkt die These, Luther führte einen Kampf gegen Ideen und nicht gegen Menschen. Menschen spielten insofern eine Rolle, als dass sie Träger von Ideen waren. Vordergründig wollte er das Gedankengut und nicht die fehlgeleiteten Menschen unterdrücken, weshalb es lediglich die Ketzer und deren Unterstützer zu bekämpfen galt. Gleichsam konnte ein Mensch seine theologische Einstellung ändern, was ihn zu einem Anhänger des rechten Glaubens machte. Insofern dachte Luther von der Ebene der Ideen aus, was die Ausführung über die Missionierung nochmals untermauert. Diejenigen, welche falsches Ideengut verbreiteten, begriff er als Außenfeinde. Es galt einen mit dem eigenen Gewissen konformen Kampf unter Einsatz aller Mittel zu führen. Dabei hieß es einst, Ketzer lediglich mit dem Worte überzeugen zu wollen. Diesbezüglich bedürfe es jedoch im Vorfeld deren Zustimmung. Sozusagen zielten die frühen Äußerungen auf eine einvernehmliche Unterredung ab. Ein solches Vorgehen setzte allerdings voraus, hier der Denkfehler des Professors, dass der Häretiker selbst erkennen musste, dass er falscher Lehre anhing (vgl. 3.3.1). Das Primat der Wittenbergischen Theologie war bereits in dem Frühstadium der Reformation geboren. Eine solche Handhabung der freien Zustimmung gestaltete sich in der praktischen Umsetzung schwierig, sofern jene nicht über peinliche Befragung etc., also weltliche

Mittel, zustande kam. In keinem der behandelten Konflikte gelang es ihm, mit einem derartigen Vorgehen Erfolge zu verbuchen. Führt das geistliche Schwert nicht zum gewünschten Ergebnis, bedurfte es weltlicher Repressalien. Ganz in diesem Sinne, nur auf alle „Fehlgeleiteten“ ausgedehnt, verweist Eckert auf den Zusammenhang zwischen einem negativen Menschenbild, behandelt unter Punkt 3.2.1, und der damit einhergehenden Bereitschaft der Intoleranz, woraus bei Luther eine moralische Pflicht zum Glaubenszwang erwuchs, der praktisch mittels der Visitationen umgesetzt wurde (vgl. Eckert 2001: 627). Zwang implizierte demnach eine paternalistische, durch die anthropologische Beschaffenheit des sündigen Menschen bedingte Einstellung. Infolgedessen forderte der Wittenberger Theologe ein restriktives Handeln gegenüber feindlichen Ideen und gleichzeitig eine Art der fürsorglichen (Zwangs-)Gewalt. An dieser Stelle tritt die priesterliche Sorgepflicht gegenüber der Bevölkerung deutlich zu Tage. Das enge Zusammenspiel von Gesetz, insbesondere in der Form des „usus politicus“, und Evangelium kommt deutlich zum Vorschein.

In seiner prophetischen Rolle als Reformator handelte Luther durchaus als eine Amtsperson im erweiterten Sinne. Sein Amt bzw. die damit verbundene Verfügungsgewalt gehe nämlich direkt auf Gott zurück. Demnach stellte er die Autorität schlechthin auf dem Gebiet der Theologie dar. Mehrfach folgt die Begründung gegenüber der Obrigkeit: „Gott müsse man mehr gehorchen als den Menschen“ (WA 30 III, 320). Da sich Luther selbst Gott am nächsten begriff, hatte er folglich auch die weitreichendste Kenntnis über dessen Plan. Mit anderen Worten habe die Obrigkeit seinen theologisch-politischen Ratschlägen, nochmals in der beratenden Funktion der „Ecclesia“ gegenüber der „politia“ begründet, Folge zu leisten. Dementsprechend hatte der Reformator, da über keinerlei autonome politische Macht verfügend, eine Stellung als Untertan inne. Gleichzeitig wertete er seine Stellung mittels seiner theoretischen, auf den Willen Gottes rekurrierenden Ausführungen enorm auf. Aus dem Bündnis mit der Obrigkeit, sozusagen eine Zusammenführung der politischen und theologischen Kräfte, ging gleichzeitig eine Wandlung der Rolle Luthers von einem durch die katholische Kirche Verfolgten zu einem aktiven Verfolger einher. Genauso wie seine Ideen die theologisch-politische Ordnung der Altgläubigen oder den Status quo bedrohten, sah Luther in den neu aufkeimenden Anschauungen eine Gefährdung seiner Ideen. Daraus erwuchs ein Handlungszwang. Nunmehr hatte er auf die innovativen neuen Inhalte zu reagieren, was nichts anderes bedeutete, als dass er aus einer defensiven Position heraus agierte. Inzwischen ging es ihm vordergründig darum, den von ihm neu etablierten Status quo zu verteidigen und gefährliches Gedankengut zu unterdrücken. Mittels unzähliger Traktate versuchte er einerseits, gegen die konkurrierenden Ideen anzukämpfen. Andererseits erging vielfach die Forderung an die Fürsten, religiöse – nunmehr auch politische – Feinde mit Gewalt zu bekämpfen. Als stets bewährtes Instrumentarium erwies sich dabei die zu-

meist falsche Unterstellung der „Rotteier“, immer in Verbindung mit dem Vorwurf der Gotteslästerei. In der Rolle als Landesreligion klassifizierte der Protestantismus sämtliche Anhänger anderer religiöser Überzeugungen automatisch zu Landesfeinden. Der einst nach Gewissensfreiheit verlangende Professor entpuppte sich in zunehmendem Maße, ganz im Sinne von Ropers Ausführungen, als ein radikaler Verfolger jedwedes von der Wittenberger Doktrin abweichenden Gedankengutes.

Die gelben und roten Flächen der Abbildung 37 (vgl. 5.4) untermauern die Gewaltbereitschaft nochmals und zeigen darüber hinaus die zunehmende Radikalität im Umgang mit den Widersachern auf. Abgesehen von Zwingli und den „Zwickauer Propheten“, verlangte Luther gegenüber allen anderen Widersachern Repressalien seitens der „politia“. Es ließe sich nun einwenden, dass im Falle Zwinglis eine Art der „Selbstdisziplinierung“ vorlag, da dieser mit der protestantischen Obrigkeit Kontakt pflegte, was wiederum die Forderung nach politischen Repressalien nicht zuließ. Ferner gilt es dahingehend zu differenzieren, dass sowohl die Osmanen als auch Müntzer als Aggressoren auftraten und die Hexen das personifizierte Böse darstellten. Die gegen Bodenstein gerichteten Repressalien erwiesen sich, im Gegensatz zu dem geforderten Umgang mit Juden und Täufern, als eine schwache Ausprägung des Idealtypus „Unterdrücken“, die Luther später als zu milde beurteilen sollte. Ungeachtet der unterschiedlichen Intensität der geforderten Sanktionierung oder der komplett unterschiedlichen Ausprägung, haben diese Fälle primär die Einstufung seitens Luthers als Bedrohung des Evangeliums gemein. Ihm ging es nicht vordergründig darum, das politische Gebilde aufrechtzuerhalten, sondern den Weg zum Seelenheil aufzuzeigen, zu etablieren und zu verteidigen, wenn nötig auch mit Gewalt. Insofern handelte es sich bei der „politia“, wie das „usus politicus“ schon definierte, um ein notwendiges Mittel zum Zwecke der Zielerreichung.

Damit unterlag sein Denken einer gefährlichen Dichotomie von richtig und falsch bzw. Wahrheit und Lüge, oder in einer engeren Ausprägung: von Christ und Ketzer. Eine derartige Auffassung erklärt auch die über das bloße Wort hinausgehenden politischen Forderungen. Die mittelalterliche Parole „Gott will es“ bestimmte also durchweg die Argumentationskette des Wittenbergers. Die geschilderten Gegebenheiten legen Zeugnis genug davon ab, dass Luthers Handeln – bereits ab der ersten Hälfte der 1520er Jahre rief er zu gewaltsamen Vorgehen gegen seine Feinde auf – dem Idealtypus „Unterdrücken konkurrierender Ideen“ entspricht. Gewalt und Repressionen stellten für ihn eine legitime Lösung im Kampf für die rechte Lehre dar.

5.12.4 Luther und der Idealtypus „Herrschen“

Der Handlungsbegriff „Herrschen“ lässt sich mit dem dahinterstehenden Konzept der Theokratie spezifizieren, aus dem wiederum die zentralen Kriterien hervorgehen. Die Voraussetzungen stellen die (1) Angehörigkeit zu dem kirchlichen Stand dar. Darauf aufbauend, fällt dem Geistlichen noch die (2) Rolle des politischen Machthabers zu. Demnach erfolgt eine Legitimation des Handelns im Namen Gottes, also der höchsten denkbaren Gewalt.

Zwar propagierte Luther eine Gottesherrschaft in dem Sinne, dass alle legitime Gewalt auf Gott zurückgehe und „Ecclesia“ sowie „politia“ in dessen Auftrag handle, dennoch definierte er Obrigkeiten als rein weltliche Herrscher. Indem er der Geistlichkeit diesen Status absprach, vermochte sie nicht als eigenständige politische Instanz aufzutreten.

Charakteristisch für sein Obrigkeitsverständnis waren personale Autorität und personale Verbundenheit. Er nahm die Fürstenzeit seines Lebens aus der Perspektive des Untertanen wahr. Daraus resultierte ein auf asymmetrischen Kriterien fußendes Verhältnis von Fürst und Untergebenen bzw. von Weisungsrecht und Gehorsamspflicht. Luther hatte niemals politische Ämter inne. Er hielt sich diesbezüglich an seine Glaubensgrundsätze. Dennoch war der Wittenberger Theologe als politischer Berater tätig, der mit vielen Persönlichkeiten des politischen Lebens in Kontakt stand und damit Einfluss ausüben konnte (vgl. 3.4). In der Konsequenz liegt seinem Handeln ganz klar keine Form von „Herrschen“ zugrunde. Folglich war Luther kein politischer Herrscher oder Theokrat, was die Übersichtsmatrix nochmals bestätigt. Die radikalste Ausprägung der Typologisierung heißt es an dieser Stelle zu verwerfen.

Die von ihm zu Notbischöfen erhobenen Fürsten waren ebenfalls keine Theokraten. Bei ihnen handelte es sich um Staatsmänner, die gleichzeitig als funktionale Oberhäupter der Landeskirchen agierten, allerdings bei theologischen Entscheidungsprozessen, so zumindest die theoretische Seite, außen vorgelassen waren. Ein Handeln im Sinne von „Herrschen“ dagegen bedarf eines Geistlichen, der die politische Oberhoheit in einem Gemeinwesen innehat. Insofern lag in Luthers Konzeption durchaus eine Trennung zwischen „Ecclesia“ und „politia“ vor, wenngleich letztere rein formal ersterer vorstand.

Möglicherweise vertrat Luther, da in einem streng monarchisch organisierten Fürstentum sozialisiert, diese letzten Endes in den Pakt mit der Obrigkeit mündenden Auffassungen. Er selbst suchte die Nähe zu einer über Jahrhunderte systemisch gefestigten, mit den Worten Max Webers, Form der „traditionellen Herrschaft“, welche er für seine Zwecke zu nutzen wusste. Die Beispiele der Münsteraner Täufer, Calvins oder auch Savonarolas (1452-1498) legen die Vermutung nahe, dass theokratische Strukturen besonders in republikanischen Systemen und freien Reichsstädten entstehen konnten, wo die gewählte politische Kaste wechselte. Thomas Müntzer, der eine selbst religiöse und politische Autorität war und zum

Führungskreis der, hier ein weiteres Indiz, freien Reichsstadt Mühlhausen gehörte, versuchte das etablierte monarchische System zu überwinden und scheiterte an den vereinten Heeren der Fürsten, da sämtliche Obrigkeiten um ihre auf Privilegien zurückzuführende Macht fürchteten. In einem anderen mit mehr Mitbestimmungsrechten ausgestatteten politischen System beheimatet, so eine streitbare These, hätte Martin Luthers Handeln, in diesem Falle gegenläufig sozialisiert, durchaus dem Idealtypus „Herrschen“ entsprechen können.

5.12.5 Ein letzter Blick zurück

In diesem Passus erfolgt die Beantwortung der übergeordneten, handlungsleitenden Forschungsfrage, eingebettet in eine finale Betrachtung: *Welche Anzeichen gibt es, dass Martin Luther ein „religiöser Eiferer“ war, der zu einem rücksichtslosen Handeln gegen die „Feinde des Evangeliums“ aufrief?* Stellte die Zusammenführung, gipfelnd in der Matrix, bereits eine trichterförmige Verengung der Inhalte der ersten vier Kapitel dar, was wiederum die Grundlage für eine konfliktübergreifende Anwendung der Idealtypen bildete, folgt nunmehr eine darauf basierende Conclusio.

Nochmals sei gesagt, dass das Ziel der Arbeit keinesfalls darin bestand, Luther diskreditieren zu wollen, sondern vielmehr eine weitere, unterrepräsentierte Facette des Reformators zu beleuchten. Neben seinem enormen Schaffen, welches es zweifelsfrei zu würdigen gilt – exemplarisch sei an dieser Stelle auf die Übersetzung der *Bibel*, die Förderung der schulischen Ausbildung oder die Etablierung der gemeinen Kästen, also der Armenfürsorge, verwiesen –, muss im selben Umfang auch eine detaillierte Auseinandersetzung mit den Schattenseiten erfolgen.

Luther baute ein in sich kohärentes System auf den Grundlangen der „Sola-Prinzipien“ sowie der Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium auf, die für ihn absolute Wahrheiten darstellten, welche es gegenüber Andersdenkenden in Stellung zu bringen und vor allem zu verteidigen galt. Seine gesamte Theologie beruhte auf einer internen christozentrischen Rationalität und keiner objektiv externen. Da er innerhalb seines eigenen geschlossenen Systems arbeitete, waren die Prämissen und Interpretationen auf eine gewisse Art und Weise durchaus logischer Natur. Auch modifizierte er dieses System im Verlauf der Zeit, um bestimmte dereinst abgelehnte Handlungen konsistent zu machen. Aus der internen Rationalität heraus agierte Luther also durchaus in einem vorhersehbaren Kontext. Genau dieser radikal christozentrische Standpunkt stellt auch die Crux dar, da er dem zentralen definitorischen Bestandteil der Handlungstypen „Unterdrücken“ und „(kompromissloses)

Festhalten an Ideen“ entspricht. Beide Konzepte wiederum dienen dazu, die etwas antiquierte, nicht der modernen Wissenschaftssprache entsprechende Floskel des „religiösen Eiferers“ zu spezifizieren.

Zu Beginn des vierten Kapitels finden sich allgemeine und positive Äußerungen zur Kirchenspaltung. Luther begriff sie als „Schleifstein“ und „Polier“ des Glaubens. Am Ende der Thesis sollte klar sein, dass es neben dem Glauben auch vielfach die Waffen zu schleifen und zu polieren galt, denn das Evangelium setzte sich nicht, wie von ihm erwartet, von selbst durch. Nach seinem Willen hätten die Obrigkeiten in den diversen Auseinandersetzungen noch wesentlich mehr Blut vergossen. Für Luther waren Repressalien und Gewalt, aus seiner eigenen intrinsischen Motivation heraus, vollkommen gerechtfertigt, ja sogar geboten. Der Reformator war derartig in seiner Ideologie gefesselt, dass er, gefangen in einer Dichotomie, nur noch zwischen Freund und Feind zu differenzieren vermochte. Bei Wolf heißt es, Luther lasse keinerlei Spielraum für Skepsis. Zweifel, so Wolf weiter, bedeute nichts anderes als Sünde und ewige Verdammnis (vgl. Wolf 2016b: 6). In diesem Sinne darf der in den einzelnen Konflikten aufgezeigte Hass eben gerade nicht als eine individuelle, gegen eine bestimmte Gruppe oder Person gerichtete Erscheinung interpretiert werden. Der Augustiner verfolgte rigoros konkurrierende Anschauungen. Sein Kampf erfüllte die Charakteristika eines Abwehr- und Angriffskampfes zugleich. Fast schon meisterlich schaffte es der Theologe, das Schicksal der Obrigkeiten mit dem eigenen zu verknüpfen. Somit machte er seine theologischen Dispute auch zu denen der herrschenden Klasse.

Zwar mag man ihm zugutehalten, dass er seinen Kampf, obwohl er mehrfach das Gegenteil ankündigte, mit dem Worte führte und das tatsächliche physische Strafen, zu dem er vielfach aufrief, der weltlichen Instanz überließ. Jedoch wäre eine damit verbundene moralische „Entlastung“ verfehlt. Von ihm ging die rhetorische Agitation in Form von Pamphleten, Predigten, aber auch Tischreden, Briefen und Liedgut aus. Sein Schaffen zielte auf die Beeinflussung der Öffentlichkeit im großen Stile oder einer spezifischen Gruppe jener Öffentlichkeit im kleinen Stile ab. Die zentrale Intention bestand demnach darin, das Evangelium zu verbreiten und dessen Feinde, also seine persönlichen Widersacher bzw. die Widersacher des reinen Glaubens, zu bekämpfen. Skinner sprach sich dafür aus, Texte als Formen sozialer Handlungen zu begreifen, da diese auf eine Veränderung des Ist-Zustands abzielten (vgl. 2.2.2). Genau jenen Ist-Zustand versuchte auch Luther über seine schriftlichen und mündlichen Äußerungen zu den eigenen Gunsten zu beeinflussen. Um dieses Ziel, nämlich die Verbreitung des Evangeliums zu erreichen, was wiederum dem Handlungsbegriff „Festhalten“ entspricht, propagierte er gegenüber seinen Sympathisanten in den meisten Fällen ein dem Idealtypus „Unterdrücken feindlicher Ideen“ entsprechendes Vorgehen. Beide betreffenden Unterkapitel der finalen Bewertung zeigen dies nochmals in aller Deutlichkeit. Auch gilt es, das von ihm geforderte Vorgehen in den meisten Fällen als rücksichtslos zu

beschreiben, da ihm an Gesundheit, Leib und Leben der Konkurrenten nichts lag. Somit fungieren die verschiedenen in der Vergleichsmatrix vorgestellten Strategien, die wiederum in ihrer Eigenschaft als Kriterien der beiden Handlungstypen „Festhalten“ und „Unterdrücken“ zu fassen sind, als sichere Anzeichen für die radikale Gesinnung.

Das Zusammenspiel von Evangelium und Gesetz, also Gnaden- und Erhaltungsordnung, manifestierte sich in einer geforderten Unterdrückung jedweder Widerstände. Alle Feinde des Glaubens sind dem weltlichen, von Satan regierten Reich zuzurechnen. Durch ihr konspiratives Wirken, so die Theorie Luthers, versuchten diese das weltliche Regiment zu stürzen und damit auch das Seelenheil, also das Evangelium, anzugreifen. Einst argumentierte Luther, Ketzerei dürfe nur mit der Zustimmung des Betroffenen als geistliches Ding und demnach mit dem Wort allein bekämpft werden. Von dieser Anschauung verabschiedete er sich schnell. Bereits in ihrem anthropologischen Grundgedanken zeugt seine politische Theologie von enormer Gewaltbereitschaft. Letzten Endes kommt die Forderung nach Repression, vor allem transportiert über die Anschuldigungen von Gotteslästerei und Aufruhr zu exzessiver Anwendung. Jedoch habe das weltliche Schwert, so das einstige Ansinnen, nichts mit dem Glauben gemein. Konstatieren lässt sich demnach eine Vermischung der obrigkeitlichen Aufgaben. Der Schutz der Untertanen, ursprüngliche Funktion des Schwertamtes, wird ergänzt – zum Teil ersetzt – durch die Funktion der Etablierung des Glaubens. Beide Zielsetzungen standen in bestimmten Situationen in unmittelbarer Konkurrenz, wie der in Luthers Todesjahr ausbrechende Schmalkaldische Krieg zeigen sollte. Ganz klar räumte Luther in solchen konkurrierenden Situationen der theologischen Komponente, verstanden als das primäre Ziel, den Vorrang ein.

Andererseits war es derselbe Luther, der zu Beginn seines Wirkens mit der Freiheit des Glaubens und einer strikten Ablehnung kriegereischer Interventionen zwecks der eigenen Zielerfüllung im Sinne des Handlungsbegriffes „Dulden“ agierte und sich dann zunehmend davon entfernte. Aber er soll zur Thematik „Gewalt“ selbst zu Wort kommen:

„Man schilt mich und die Meinen aufrührerisch, aber wann habe ich je nach dem Schwert getrachtet oder dazu gereizt und nicht vielmehr Friede und Gehorsam gelehrt und gehalten? Ausgenommen, dass ich weltliche ordentliche Obrigkeit ihres Amtes, Frieden und Gerechtigkeit zu handhaben, unterrichtet habe“ (WA 30 II, 125).

Nach dem Schwert getrachtet hatte Luther freilich nicht. Jedoch verstand er es vortrefflich, die Obrigkeiten seine Kämpfe ausfechten zu lassen. In diesen Kontext lässt sich auch die Obrigkeitslehre einbetten. Ihr fiel die Aufgabe zu, das neu entdeckte Evangelium zu etablieren. Jedoch meinte der Reformator mit dem Etablieren nicht einfach nur die Duldung, welche passiver Natur wäre, sondern die vorbehaltlose und aktive Durchsetzung der einzig wahren Lehre. Diesbezüglich erkor er die Fürsten zu den Schutzherren des neuen Glau-

bens und machte sie mit Verweis auf die christliche Pflicht der Nächstenliebe zu Notbischöfen, was den Grundstein für die evangelische Landeskirche lutherischer Prägung legte und die fürstliche Macht ungemein erweiterte.

Friede gebe es nur, wenn Gehorsamkeit herrsche. Allerdings meinte Gehorsam in erster Linie eine Hörigkeit gegenüber dem Evangelium – Gott müsse man mehr als dem Menschen gehorchen (vgl. WA 30 III, 320). Mit der Fokussierung auf die Obrigkeit als legitime Herrscher befürwortete Luther eine Art des staatlichen Gewaltmonopols. Einerseits knüpfte er an den Ewigen Landfrieden an, was sich auf die physische Unversehrtheit der Bevölkerung bezog. Andererseits lag mit der Schutzfunktion des Evangeliums seitens der Obrigkeiten eine ausnahmslos theologische Ausrichtung zugrunde. Wohlgemerkt ging aus dieser Begründung ein Widerstandsrecht gegen falsche, das Evangelium negierende Obrigkeiten hervor, was wiederum das Postulat der geforderten Hörigkeit der Untertanen unterlief und somit auch die öffentliche Ordnung gefährdete. In der Konklusion bedeutet das nichts anderes, als dass ein beständiger Frieden nur unter der Bedingung herrschen könne, dass alle den gnädigen Gott erkannt sowie angenommen hätten.

Die herausgearbeiteten Inkonsistenzen in den theoretischen Ausführungen sind einerseits auf die fehlende Systematik Luthers zurückzuführen. Andererseits besteht immer eine Differenz zwischen einem normativen Anspruch und dessen praktischer Umsetzung. Daher liegt der Gedanke auf der Hand, dass die Schwierigkeiten bei der Realisation der Reformation, ganz im Sinne eines dynamischen Anpassungsprozesses, zu einem praxisorientierten Verhalten führten, das die einstigen normativen Prämissen, gründend in der geforderten Gewissensfreiheit, relativierte bzw. negierte. Insofern teilte der Professor aus Wittenberg einen erstaunlichen Pragmatismus, der mittels tendenziell flexibler Ausrichtungen von einer außerordentlichen Ergebnisorientierung zeugte.

Nun muss Luther immer aus seiner Zeit heraus betrachtet werden. Die „Peinliche Halsgerichtsordnung“ von Karl V. sah ebenfalls die Exekution von Hexen vor. Ähnlich verhielt es sich mit dem reichsrechtlich legitimierten „Täufermandat“ oder dem Türkenkrieg. Gewalt war also an der Tagesordnung. Inwiefern unterschied sich nun die von Luther geforderte Anwendung von Repressalien gegenüber der bereits praktizierten Gewalt? Hinsichtlich der Konsequenzen nicht, denn ein Todesurteil bleibt ein Todesurteil und Verbannung eben Verbannung. Allerdings handelten die Obrigkeiten vor dem Hintergrund der Einheit von Kirche und Staat. Es gab nur einen christlichen Glauben, der, indem er alle miteinander verband, Stabilität garantierte. Daher galt es potentiellen Gefahren entgegenzutreten, um das politische System aufrechtzuerhalten. Von weltlichen Herrschern verhängte Repressalien galten somit, zumindest in der Theorie, auch immer der Wahrung von Frieden und Ordnung. Luther sprengte nun mit seinem theologischen Programm diese bis dahin gültige Anschauung des „Imperium Christianum“. Da sein Kampf um die rechte Lehre kein rein theologischer,

sondern auch immer – zwecks Durchsetzung – ein politischer war, galt es, alle systemischen und im Zuge seiner Reformation auch neu entstandenen Widerstände zu brechen. Im Gegensatz zu den überwiegend politisch agierenden, auf Machtzuwachs, Stabilität und Sicherheit bedachten Fürsten, ging es dem rein theologisch denkenden Wittenberger in seiner prophetischen Rolle um nichts weniger als die Errettung der Menschheit. Für dieses Vorhaben nahm er auch eine Gefährdung der politischen Stabilität, also des inneren Friedens, in Kauf. In seiner göttlichen Mission glich Widerstand, begriffen als bloßes Andersdenken, einem Verrat an Gottes Willen. Daher hieß es jedweden Widerstand, zu Beginn mit dem Wort und später auch unterstützend durch das Schwert, entschieden entgegenzutreten.

Insofern war Luther sowohl Kind als auch nicht Kind seiner Zeit zugleich. Er schaffte ein in sich mehr oder weniger kohärentes System von Prämissen, die er als handlungsleitend begriff. Weniger sein Handeln als die zugrundeliegenden ideologischen Grundannahmen stellten die Besonderheit dar. Daher auch die These: Aus seiner Zeit heraus betrachtet, war der Reformator eine absolute Ausnahme. Ihm gelang das, woran viele vorher scheiterten. Der Kampf gegen eine oder zwei Feindgruppen stellte nichts Neues dar. Selbsternannte Propheten gab es im Verlauf der Geschichte auch viele. Aber Luther schaffte es, mit Kurachsen und Hessen weltliche Mächte hinter sich und seinen Zielen zu positionieren. Nur wenige Menschen in der Geschichte führten, eingebettet in eine ausgeprägte Freund-Feind-Dichotomie, einen derartig intensiven, über Dekaden andauernden sowie theologisch motivierten „Vielfrontenkrieg“. Was wir heute als einen der zentralen historischen Gegenstandsbereiche kennen, prägte der Augustiner, Kopf und geistlicher Schutzherr einer neuen Kirche, mittels seines Wirkens. Folglich schrieb Luther im wahrsten Sinne des Wortes Geschichte, da er Grenzen überschritt und infolgedessen die gültigen „Spielregeln“ änderte. Seine Ideen, eingebettet in eine spätmittelalterliche Sozialisation, gingen in vielen Bereichen über den zeitlichen Kontext hinaus. In mancherlei Hinsicht schuf er mittels seiner in Schriften und Briefen über den ganzen Kontinent reisenden Ideen den zeitlichen Kontext erst. Damit dürfte er wohl ein Paradebeispiel für Skinners Auffassung sein, Texte als Formern sozialer Handlungen zu begreifen.

Vor dem Hintergrund der humanistischen Befreiungsbewegung und der ursprünglichen Intentionen des reformatorischen Ansinnens trug Luther einige seiner Ideen, geleitet von einem enormen Pragmatismus, selbst zu Grabe. Kaufmann hebt die Stellung Luthers bezogen auf seine Zeitgenossen nochmals hervor:

„Luthers Gedanken über die fremden Religionen einschließlich der päpstlichen waren auch in ihrer Zeit sowohl hinsichtlich der Menge als auch bezüglich ihrer Beschaffenheit außergewöhnlich, ja extrem. Sie sind zweifellos eine Folge seines religiösen Wahrheitsanspruchs, aber auch Ausdruck diffuser Ängste. Dass einige Reformatoren und Humanisten schon im 16. Jahrhundert anders über die eigene und fremde Religionen denken konnten, ist bekannt“ (Kaufmann 2008b: 83).

Die Gültigkeit für andere Religionen lässt sich im Kontext der Arbeit gleichsam auf innerreformatorische Konflikte erweitern. Somit sei an dieser Stelle konstatiert, dass Martin Luther als ein „religiöser Eiferer“, der zu einem rücksichtslosen Handeln gegen die „Feinde des Evangeliums“ aufrief, zu begreifen ist. Im Speziellen definieren die Handlungstypen „(kompromissloses) Festhalten“ sowie „Unterdrücken feindlicher Ideen“ seinen Umgang mit abweichendem Ideengut. Er gab lediglich an die Obrigkeit gerichtete Ratschläge, da er selbst niemals ein politisches Amt innehatte, was ein Handeln im Sinne des Idealtypus „Herrschaft“ ausschließt. Aus diesem Umstand heraus erschließt sich die essentielle Stellung der Obrigkeit in der Lehre des Reformators. Denn nur mittels der Fürsten gelang es, das reformatorische Anliegen, begriffen als „Reformation von oben“, überhaupt erfolgreich zu etablieren. Abgesehen von der Auseinandersetzung mit Zwingli als Sonderfall und den „Zwickauer Propheten“ griffen die Fürsten, freilich auch in eigenem Interesse, in alle anderen Konflikte ein. Ohne die protestantischen Obrigkeiten, deren Existenz Luther untrennbar mit dem Evangelium verband, wäre ein Kampf gegen die „Feinde des Evangeliums“, wie von ihm geführt, nicht vorstellbar.

Zum Ausklang sei noch kurz auf die Rolle Luthers in dem weiteren historischen Verlauf verwiesen. Diesbezüglich heißt es bei dem Philosophen Wolf:

„Wer immer in der weiten deutschen Geschichte auf Identitätsbildung und Schaffung von Gruppengefolgschaft durch Hass setzte, fand hierfür bei Luther nicht nur Material, sondern auch klar ausgearbeitete Diskursmodelle“ (Wolf 2016b: 6).

Wolfs Aussage trifft das in der Thesis gezeichnete Bild des Augustiners ziemlich genau. Sowohl die Freund-Feind-Dichotomie, wie auch die Identitätsbildung und Gruppengefolgschaft sind zentrale Aspekte der lutherischen Theologie und darüber hinaus wesentliche Kriterien der Konzeptionen „Unterdrücken“ und „Festhalten an Ideen“. Für zukünftige Generationen hinterließ der Wittenberger Professor ein schwieriges Erbe, da sowohl Ansätze für Gewalt, als auch Liebe sowie mittels der Liebe begründeter Gewalt vorhanden sind. Die von Wolf angeführten Diskursmodelle einmal verkürzt mit dem in der Matrix sichtbar gemachten rhetorischen Portfolio an Strategien übersetzt, geben Aufschluss über den reichhaltigen Fundus an problemorientierten Lösungsansätzen im Umgang mit Andersdenkenden.

Wenngleich Luther den deutschen Toleranzbegriff prägte, so meinte er damit keinesfalls unser heutiges Verständnis, sondern das zeitlich befristete Erdulden von Ketzern, welche der Protestantismus zu ertragen habe. Die Weiterentwicklung des Begriffes hinsichtlich einer positiven Konnotation sowie der auf eine Ebenbürtigkeit der Ideen abzielende Terminus der Anerkennung, stehen symbolisch für das Voranschreiten der Gesellschaft innerhalb der letzten 500 Jahre. Genauso wie Luthers Bedeutung von Toleranz an Sinngehalt verlor, verlor auch der Reformator selbst seine Vorbildfunktion, wenngleich vielerorts noch immer ein

ausgesprochener „Lutherkult“ vorhanden zu sein scheint, wie das Lutherjahr eindrucksvoll zu demonstrieren vermochte. Besonders deutlich sollte dies am Namen Luther, abgeleitet von „Eleutherios“ = „der Freie“, zum Tragen kommen. Zweifelsfrei hatte der Reformator ein, im wahrsten Sinne des Wortes, exklusives Verständnis von Freiheit. Für weite Teile der Bevölkerung, die dem entgegenstanden, forderte er daher eine massive Beschränkung der Rechte bzw. Freiheiten. An seinem Beispiel wird eine Transformation von einem Gejagten hin zum Jäger bzw. von einem Unterrückten hin zum Unterdrücker gut sichtbar. Der Name „Luther“ steht demnach nicht nur für Freiheit, sondern auch gleichsam für religiös begründete Repression, einem Vorgehen, welches eines zeitgemäßen Vorbildes längst nicht mehr würdig ist.

6. Ausblick: Luthers Zeitgenossen

Der eigentlichen Arbeit angehängt, erfolgt eine knappe Betrachtung des Umgangs anderer Persönlichkeiten aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts mit konkurrierendem Ideengut. Die Thesis selbst legt den Fokus ausschließlich auf Martin Luthers Handhabung derartiger Begebenheiten. Insofern erscheint eine Umrandung weiterer zeitgenössischer Autoritäten in der Form eines Ausblicks als sinnvolles Unterfangen.

Selbstredend handelt es sich um keine umfassende Untersuchung, denn dies vermag die zugrundeliegende Forschungskonzeption nicht zu leisten. Vielmehr geht es um eine zum eigentlichen Thema ergänzende Darstellung von Inhalten. Die im Folgenden abzuhandelnden Personen spiegeln exemplarisch die Ansichten einiger von Luthers Zeitgenossen wieder. Dabei ist die Auswahl nicht als vollständig zu betrachten. Eine im induktiven Sinne stattfindende Verallgemeinerung der Aussagen ist daher methodisch nicht geboten. Vorge stellt werden Johannes Eck, Andreas Osiander, Johannes Calvin, Sebastian Castellio sowie Philipp Melanchthon.²⁹³

Neben der auf das Wesentliche beschränkten Darlegung einiger weniger Fakten über die jeweilige Person folgt eine Aufarbeitung der zentralen Ansichten über den Umgang mit Andersdenkenden. Im Anschluss soll mittels des methodischen Instrumentariums der Idealtypen eine Zuordnung erfolgen. Einerseits bietet sich somit die Möglichkeit, die Idealtypen oder Handlungsbegriffe, was wiederum Schlüsse über deren Eignung für weitere Forschungsvorhaben zulässt, an anderen Fällen zu testen. Andererseits ergibt sich eine, da auf selbigen Kriterien fußend, Vergleichbarkeit zu Luther. So verwundert es auch wenig, dass im Anschluss auf die strukturellen Bezugspunkte sowie Unterschiede zu Luther einzugehen ist.

Im Hauptteil des Forschungsvorhabens wurde bereits eine umfangreiche Kontextualisierung in verschiedenen Facetten vorgenommen. Eine Aufarbeitung der Zeitgenossen lässt sich ebenfalls als eine Form des Kontexts verstehen.

²⁹³ Als Auswahlkriterien fungieren Bekanntheit der Persönlichkeit, Zugang zu Primärliteratur, Vorhandensein verschiedener Konflikte sowie eine Beziehung zu Luther bzw. dem reformatorischen Gedankengut.

6.1 Philipp Melanchthon

Melanchthon, 1497 in eine wohlhabende Familie hineingeboren, trug den bürgerlichen Namen „Schwartzertdt“. Er verbrachte seine ersten elf Lebensjahre in der wirtschaftlich bedeutenden, 300 Häuser zählenden Amtsstadt Bretten in der Pfalz (vgl. Frank 2016: 87f). Früh erkannte man die sprachliche Begabung Philipps, der die städtische Lateinschule besuchte und später Privatunterricht erhielt. An einer angesehenen Schule in Pforzheim, wo er bei der Schwester des berühmten Johannes Reuchlins, einem entfernten Verwandten, wohnte, vertiefte er weiter seine Sprachkenntnisse und erlernte zudem Griechisch. Reuchlin, der Philipps Begabung erkannte, schenkte ihm eine griechische Grammatik. Er versah das Buch mit einer persönlichen Widmung, die den Familiennamen „Schwartzertdt“ in die griechische Sprache, woraus „Melanchthon“ hervorging, übertrug (vgl. Mundhenk 2017: 25). In Heidelberg und später in Tübingen absolvierte der junge Humanist ab 1509 ein philosophisches Studium. Theologische Vorlesungen konnten bei ihm im Gegensatz zu humanistischen Studien und der Astronomie nur wenig Begeisterung erwecken (vgl. Peters 2017c: 194). Im Jahr 1518, damals schon für seine Kenntnisse der lateinischen und griechischen Sprache von Erasmus bewundert, erschien seine griechische Grammatik. Im selben Jahr empfahl Reuchlin Melanchthon dem sächsischen Kurfürsten, der ihn um Rat für die Besetzung des neu gestifteten Lehrstuhls für Griechisch in Wittenberg bat (vgl. Scheible 2017: 164). Luther, für eine andere Einsetzung plädierend, interpretierte die Wahl Melanchthons nachträglich als Gnade Gottes. Spätestens bei der Leipziger Disputation stand dieser auf seiner Seite. Der Humanist war über 27 Jahre lang der engste und produktivste Mitarbeiter des Augustiners, der das theologische Erbe nach dessen Tod zu bewahren hatte (vgl. Peters 2017c: 193ff). Er wirkte ferner über Jahrzehnte für die sächsischen Kurfürsten als politischer Berater und theologischer Sachverständiger. Bis zum Tod seines Gefährten im Jahr 1546 fungierte er als Sprecher der Wittenberger Kollektivautorität und nahm die diplomatische Außenvertretung des Wittenberger Theologenkreises wahr. Dabei zeichnete ihn besonders, zu Gunsten einer auf Ausgleich und Verständigung basierenden Haltung, die Vermeidung von Polarisierungen aus. Seinem Handeln lag ein bemerkenswerter Pragmatismus zugrunde (vgl. Wolgast 1998b: 179ff). Im Laufe seines Lebens fertigte der Humanist alleine oder mit Kollegen, was das zuvor gesagte nochmals untermauert, mehrere hundert Gutachten zu theologischen und politischen Fragestellungen an (vgl. Voigt-Goy 2017: 295). Der Wittenberger Universalgelehrte unterhielt zudem über Jahre gewachsene Kontakte zu anderen Reformatoren über alle konfessionellen Grenzen hinweg. So fand eine Korrespondenz mit oberdeutschen wie auch mit Genfer und Zürcher Theologen statt. Trotz der bestehenden religiösen Streitigkeiten zwischen Genf, Straßburg, Zürich und Wittenberg, was

nochmals die auf Verständigung abzielende Haltung hervorhebt, schliefen die Kontakte nicht ein (vgl. Mühling 2017: 61).

Über die Tätigkeiten als Reformator und Berater hinaus verfasste Melanchthon neben theologischen Schriften auch sprachliche, ethische und medizinische Abhandlungen. Des Weiteren schrieb er Lehrbücher und begründete eine Bildungs- und Schulreform, die eine langanhaltende Breitenwirkung entfalten sollte (vgl. Kuropka 2010: 9).

Die enge Verbindung zu Luther kommt trotz mancher Unstimmigkeiten nochmals in der Beisetzung im Todesjahr 1560 direkt neben dem langjährigen Weggefährten in der Wittenberger Schlosskirche zum Ausdruck (vgl. Peters 2017c: 200). Kurz nach seinem Ableben bezeichneten ihn Bewunderer bereits, was die humanistische Bedeutung hervorhob, als „Praeceptor Germaniae“, zu Deutsch: „den Erzieher Deutschlands“ (vgl. Schwendemann 1997: 1).

6.1.1 Luthers humanistischer Sozios

Melanchthon beschrieb in der *Synodalrede über den Unterschied zwischen der Kirche Gottes und dem Reich der Welt* von 1546 die Kirche als eine Versammlung von Menschen, die das Evangelium aufnehmen. Innerhalb dieser Versammlung sei Gott selbst durch das Amt des Evangeliums wirksam. Denjenigen, die an Verheißung und Versöhnung glaubten und darüber hinaus Buße taten, schenke er den Heiligen Geist und das ewige Leben (vgl. Md 2, 246). Dem Teufel als Widersacher von Gottes Gemeinschaft kam in den Überlegungen des Wittenberger Humanisten, wie die *Rede über die politische Ordnung* 1552 zeigte, eine wesentliche Stellung zu. Aus dessen Hass auf Gott begründet, resultieren die Angriffe auf die Menschen:

„Gewaltig sind die Nachstellungen des Teufels, der das Menschengeschlecht zu entzweien versucht. Heftig ist die Raserei der teuflischen Mächte, die aus Hass auf Gott ihre Wut gegen die schwache Natur der Menschen richten“ (Md 1, 323).

Somit stellt der durch die „Feinde des Evangeliums“ wirkende Satan eine unmittelbare Bedrohung der „Ecclesia“, die es in den Ausführungen zu Melanchthon einzubeziehen gilt, dar.

Die Gefahren für Kirche und politische Ordnung verhalf den Fürsten innerhalb Melanchthons Konzeption zu einer wichtigen Stellung. Im Jahr 1521 erschien das Pamphlet *Loci communes* und ein Jahr darauf die Schrift *Unterschied zwischen weltlicher und christlicher Gerechtigkeit*. Darin heißt es, Gott habe der Obrigkeit das Schwert verliehen, welche die äußere Zucht und Sitten sowie den Frieden zu bewahren habe. Darunter subsumierte er

vor allem die Bewältigung weltlicher Rechtssachen. Untertanen schuldeten der Obrigkeit, sofern sie nicht gegen Gott handle, Gehorsam. Somit stützte auch der Humanist seine Erläuterungen auf den biblischen Grundsatz, Gott mehr als dem Menschen gehorchen zu müssen (vgl. Md 2, 23, LC 10, 2ff). Gedanken über eine Schutzfunktion gegenüber dem Glauben finden sich in den frühen Ausführungen nicht. In der Abhandlung *Über das Amt der Fürsten, Gottes Befehl auszuführen und kirchliche Missbräuche abzustellen*, erschienen 1539, ergänzte er seine einstigen Ausführungen. Wie aus dem Titel schon hervorgeht, erhob er die Fürsten zu Wächtern des Glaubens. Im Text heißt es:

„Daher gehört ganz deutlich zur Pflicht der weltlichen Obrigkeit, dass sie falsche Gottesdienste beseitigt und Lasterungen und falsche Prediger bestraft. Da dieser Satz ganz sicher und erwiesen ist, da der Wille Gottes offenbar ist, sind die Fürsten sehr zu tadeln, die falsche Gottesdienste tolerieren und falschen Predigern die Erlaubnis geben, zum Volk zu reden“ (Md 2, 213).

Rekurrierend auf den Willen Gottes, der offenbar sei, folgt die Begründung einer Bestrafung der falschen Lehre und Prediger. Im weiteren Verlauf ergeht die Drohung, Gott lasse die Fürsten „büßen“, wenn sie die falschen Gottesdienste nicht „vernichteten“ (Md 2, 214). „Falsche Prediger“, so die Devise des Reformators, hieß es zu entfernen und zu bestrafen. Daraus ergab sich eine starke Vernetzung zwischen „politia“ und „Ecclesia“. Gotteslästerei wiederum vermochte nämlich nur letztere zu identifizieren und erstere zu bestrafen.

Am Beispiel Thomas Müntzers wird dies deutlich. Das Pamphlet *Eine lesenswerte Erzählung über Thomas Müntzer, der den Thüringer Aufstand angefangen hat* aus dem Jahr 1525, schildert die Ereignisse um den Allstedter Prediger äußerst detailliert, um für die Nachwelt als Ermahnung in Erinnerung zu bleiben (vgl. Md 1, 308). Gleich der erste Absatz beschreibt das Wirken des Teufels, der viele falsche Prediger erwecke, um das Evangelium zu unterdrücken (Md 1, 292). Über Müntzer heißt es:

„So hat er [der Teufel] auch von einem Menschen Besitz ergriffen, der Thomas Müntzer hieß. Dieser war in der Heiligen Schrift sehr gelehrt, blieb aber nicht auf ihrer Linie. Der Teufel narrete ihn und trieb ihn von der Heiligen Schrift weg“ (Md 1, 292).

Melanchthon machte den Teufel für Müntzers Abfall von der reinen Lehre verantwortlich. Wie bereits dem Titel der Schrift zu entnehmen ist, sah er, was so freilich nicht stimmt, in Müntzer den Urheber der Thüringer Aufstände.²⁹⁴ Im Text heißt es: Thomas beabsichtigte unter dem „Deckmantel des Evangeliums einen Aufstand anzuzetteln“ (vgl. Md 1, 296). Ein hartes Vorgehen der Obrigkeiten im Einklang mit Gottes Lehre gegen „Ungehorsam und Aufruhr“ sei, so Melanchthon, die logische Konsequenz (vgl. Md 1, 308).

²⁹⁴ Weiterführende Informationen finden sich unter 4.2.3.

Ebenso zeugt der Umgang mit der Religionsgemeinschaft der Wiedertäufer von der engen Verbundenheit der politischen und religiösen Sphäre. Für den Professor hatte das Täufer-tum nicht in Zürich, sondern unmittelbar in den „Zwickauer Propheten“ seinen Ursprung (vgl. Scheible 1997: 84, Wolgast 2017: 193). Keiner der reformatorischen Theologen der ersten Generation, konstatiert Wolgast, habe sich mit dem Täufer-tum derart intensiv ausei- nandergesetzt wie Melanchthon. In seiner Beurteilung sei über die Jahre keinerlei Entwick- lung festzustellen, urteilt Wolgast. Über fundierte Kenntnisse der Theologie und Zivillehre der Täufer verfügte Melanchthon jedoch nicht. Es existieren keine Hinweise, so Wolgast, dass Melanchthon jemals täuferische Texte las (vgl. Wolgast 2017: 194). Er widmete der Auseinandersetzung im Gegensatz zu anderen theologischen Konflikten mehrere Schriften. Ein von Polemik strotzendes Beispiel stellt das Mitte der 1530er Jahre erschienene Traktat *Verlegung etlicher unchristlicher Artikel, welche die Wiedertäufer vorgeben* dar. Bereits im ersten Satz findet sich die Klassifizierung als „grausame“, „teuflische“ Sekte (vgl. W² 20, 1706). Er sah von den „Wölfen im Schafspelz“ eine große Gefahr für den wahren Glauben ausgehen:

„[...] daß die falschen Propheten in Schafskleidern umherziehen, und sind doch inwen- dig eitel reißende Wölfe: also auch die Wiedertäufer, betrügen die Einfältigen mit Schein etlicher eigen erdichteten Werke [...]“ (W² 20, 1707).

Für den Humanisten war klar, die Sekte der Wiedertäufer handle gegen Gott und gehe direkt aus den Machenschaften des Teufels hervor. Darum, so der weitere Verlauf, müsse die Obrigkeit solche „schändliche“ und „mörderische“ Lehre bestrafen (vgl. W² 20, 1706, 1708). Diese Einstellung vertrat Melanchthon auch bei den von ihm in Jena und Umkreis durchgeführten Verhören von Täufern 1535/36. Drei der Angeklagten bekannten sich auch nach Anwendung von Folter zum Täufer-tum, ein vierter Beschuldigter wiederrief. Die drei Schuldigen, von Melanchthon gebilligt, ereilte das Schicksal der Enthauptung. Die auf der Leuchtenburg bei Kahla inhaftierten Täufer zeigten sich einsichtig und kamen nach erfolg- reicher Belehrung unter Auflagen frei (vgl. Scheible 1997: 84). Bei dem 1536 von Melan- chthon verfassten Gutachten an Philipp von Hessen *Ob christliche fursten schuldig sind, mit dem schwert der widerteuffer unchristlichen sect zu weren und sie zu straffen*, nimmt der Titel schon die Quintessenz vorweg. Sogenannten durch die Täufer „Verführten“, wel- che Einsicht zeigten, sei nicht mit dem Tode zu begegnen. Von Melanchthon als „halsstar- rig“ charakterisierte Täufer hieß es dagegen mit dem Tode zu bestrafen:

„Daumb weis er [der Richter], das man der Sect wehren mus, ob gleich etwa elende personen darunter hin gehen [...]“ (WA 50, 14).

Auch diejenigen, welche das Land, trotz ihrer Zusage nicht verließen, könne der Landgraf mit gutem Gewissen mit dem Schwert strafen (vgl. WA 50, 15). Gegenüber dem Täufern trat er demnach durchweg eine harte Linie.

Demgegenüber war die Auseinandersetzung mit den Altgläubigen, welche über enormen politischen Einfluss verfügten, von geringerer Intensität geprägt. Bei seiner Ankunft in Wittenberg 1518, resümiert Haustein, gehörte Melanchthon bereits jenem papstkritischen und reformfreudigen Teil der Christenheit an (vgl. Haustein 1998: 29). Unmissverständlich stellte der Humanist mehrfach seine Ablehnung der römischen Lehre heraus. Schon 1523, als er die polemische Darstellung des „Papstesels zu Rom“ deutete, ließ er keinen Zweifel an seiner anti-römischen Einstellung. Die Rede ist von dem Reich des „römischen Antichristen“, der mit seiner gotteslästerlichen Lehre die Gewissen der Menschen verderbe (vgl. WA 11, 275ff). Die kurze Auseinandersetzung endet mit der eindringlichen Ermahnung:

„Hiermit will ich jedermann gewarnt haben, dass man solche großen Zeichen Gottes nicht verachte und sich vor dem verfluchten Antichristen und seinem Anhang hüte“ (WA 11, 279).

Er sah in dem Papst das personifizierte Böse, welches die Lehre des Evangeliums bekämpfte. Ihm hieß es, so die Devise, mittels des wahren Glaubens zu widerstehen. Darüber hinaus agierte der Humanist, der um die Einheit der Kirche rang, äußerst diplomatisch bei politisch-theologischen Verhandlungen. Rahner spricht in diesem Zusammenhang berechtigt von einer Kompromissbereitschaft sowie einer zugrundeliegenden Diplomatie. Er beschreibt Melanchthon als harten Konfessionalisten, der sich allerdings bis zur Erschöpfung um den Ausgleich der Religionsparteien bemühte (vgl. Rahner 2017: 221). So schrieb Melanchthon im Jahr 1541 über sich selbst:

„Die Unsrigen beschuldigen mich, dass manches von mir zu schwächlich vertreten würde. Ich gestehe, dass ich, weil ich mich um Frieden und Eintracht bemühe, der anderen Seite in dem, was man noch länger hätte diskutieren können, Zugeständnisse gemacht habe“ (Md 3, 33).

Im weiteren Verlauf gibt er an, in vielen Fragen auf einen Ausgleich bedacht gewesen zu sein. Jedoch, so der Text weiter, müsse auch die Mäßigung ihre Grenzen haben. Diese lägen genau dort, wo es um die fundamentalen Artikel des Glaubens ginge (vgl. Md 3, 35). Bemerkenswerter Weise ergänzte er die Bekenntnisschrift der Lutheraner, *die Schmalkaldischen Artikel*, um den Zusatz:

„Ich, Philippus Melanchthon, halte diese oben aufgestellten Artikel auch für recht und christlich; vom Papst aber halte ich, falls er das Evangelium zulassen wollte, dass ihm um des Friedens und gemeinsamer Einigkeit willen mit denjenigen Christen, die auch unter ihm sind und künftig sein möchten seine Superiorität über die Bischöfe, die er iure humano hat, auch von uns zuzulassen sei“ (WA 50, 253).

Mit dem ausdrücklichen Verweis auf das „Menschengesetz“, welches dem Pontifex zum Oberhaupt der Kirche erkläre, wolle er dessen Stellung anerkennen, sofern er das Evangelium zuließe. Als Begründung für die gegenseitige Duldung nannte er die Erhaltung von Frieden und Einigkeit innerhalb der christlichen Welt. Für ihn schien ein Nebeneinander, insbesondere der politisch-militärischen Überlegenheit der Altgläubigen Fürsten geschuldet, beider Konfessionen eine durchaus tragbare Position zu sein. Zudem fungierte er in seiner Funktion als Sprecher der Wittenberger Kollektivautorität als offizieller Repräsentant der Wittenberger Theologen im Reich, was wiederum einer gemäßigten Natur sowie eines gewissen Pragmatismus bedurfte.

Über das Hexenwesen gibt es nur sehr vereinzelte Informationen in seinem Œuvre. Haustein arbeitet heraus, dass der Humanist an Hexen und Zauberer glaubte, wobei der Fokus vordergründig auf den Frauen lag. Hexerei ginge direkt auf die Macht des Teufels, der durch die Hexen wirke, zurück (vgl. Haustein 1990: 154). Zauberei geschah allerdings unter der Duldung Gottes:

„Gott gibt dem teufel vnd Zauberinen auf zweyerley weiß gewalt vber die menschen, Erst vber die gotlosen, wen er sie straffen will von wegen irer sunde, zum andern vber die fromen, wen er sie versuchen will, ob sie bestendig in dem glauben bleiben wollen [...]“ (CR 20, 567).

Bezüglich eines gerechten Strafmaßes die Zauberei betreffend, äußerte sich der Gelehrte nur in einem knappen Abschnitt in den *Loci communes* von 1552. Für derartige gotteslästerliche Vergehen drohte er mit dem Verweis auf die Bibelstellen Lev 20, 6 sowie Ex 22, 18 den Beschuldigten mit dem Tode (vgl. Haustein 1990: 154f, MSA II 1, 292). Konkrete Ausführungen über die bloße Androhung hinaus, die beispielsweise den Feuertod oder Prozesse aufgreifen, finden sich keine. Demgegenüber gibt es eine Vielzahl an Aussagen über die Osmanen und den Islam.

Plathow zeigt, dass sich polemische Diffamierungen und Verunglimpfungen der Türken durch die verschiedenen Schriftgattungen innerhalb des Gesamtwerkes Melanchthons ziehen (vgl. Plathow 2017: 205). Eigenständige „Türkenschriften“ verfasste er jedoch nicht. Seine knappe Vorrede zu der 1542 erschienen Koranausgabe des Theodor Bibleanders (1509-1564), umreißt Melanchthons Gedanken klar:

„Die Sekte Mohammeds ist nämlich ein Gemenge, aus Lästerungen, Raub und schändlichen Begierden zusammengewürfelt. Dies sind offenkundige Kennzeichen des Teufels [...] wie groß Gottes Zorn ist, der es zulässt, dass wegen der Gottlosigkeit der Menschen diese so schreckliche Pest sich ausbreitet und wahrhaftig den ganzen Erdkreis ihrer schlimmen Herrschaft unterwirft“ (Md 3, 273f).

Einerseits erfolgt der Verweis auf Gottes Zorn, hinter dem sich die Lasterhaftigkeit des Christentums verberge. Andererseits sah er den Teufel durch die Osmanen wirken. Es fiel leicht, so Melanchthon, den „Teufel als Autor zu erkennen, der [...] Gott und die Menschen

verspottet“ (Md 3, 274). Dem Ganzen liegt eine auf das nahende Ende der Welt verweisende, stark apokalyptische Deutung zugrunde (vgl. Md 3, 275). Die Beschuldigung des „Raubes“ beschreibt die krieglerische Gesinnung der Türken. „Begierden“ wiederum symbolisiert die Vielweiberei, welche das Sakrament der Ehe verletze. „Gotteslästerei“ geht aus der Verunglimpfung der Lehre des Evangeliums hervor (vgl. Md 3, 273).

Im Jahr 1556 hielt Melanchthon seine *Rede über die Eroberung Konstantinopels*. Dieser primär historische Vortrag bot gleichsam einen interessanten politischen Bezugspunkt:

„Ich wünsche aber, dass die Fürsten Deutschlands sich mehr darum bemühen, die Geschichte der Türken zu erforschen und einiger und eifriger würden in der Verteidigung des Vaterlandes, und wenn sie mehr über jenes Volk wissen würden, über die Art seiner Herrschaft, Beispiele seiner Grausamkeit, Kriegsführung und Kampfordnung. Dann würde dies alles edle Gemüter veranlassen, sich mehr um die Verteidigung des Vaterlandes, der Kirche [...] zu kümmern“ (Md 3, 292).

Er forderte eine intensive Erforschung der türkischen Geschichte. Dieses Wissen sollten die Fürsten, welche er zu mehr Einigkeit aufrief, nutzen, um militärische Vorteile zu erzielen. Eine erfolgreiche Verteidigung des Vaterlandes, was angesichts der vielen Niederlagen plausibel erscheint, bedürfe eines vertieften Verständnisses des Gegners. In diesem Zusammenhang spielte die theologische Interpretation des Konfliktes keine Rolle.

Plathow beurteilt die vielen polemischen Äußerungen, die zuletzt dargelegte Passage außen vorgelassen, nicht im Sinne eines auf ein Studium des *Korans* und anderer Zeugnisse der islamischen Kultur gestützten humanistischen Umgangs mit dem Topos (vgl. Plathow 2017: 206). Forderungen nach einer verstärkten Gewaltanwendung finden sich, abgesehen von dem Verteidigungskrieg, nicht. Lediglich die Episode um Thamer beinhaltet das Anliegen der Todesstrafe. Theobald Thamer (1502-1569), ein ehemaliger Wittenberger Student und Magister, konvertierte nach heftiger Auseinandersetzung mit den Lutheranern zum Katholizismus. Seine Ansicht, auch Türken und Heiden, ebenfalls Geschöpfe Gottes, könnten an der Erlösung in Jesus Christus teilhaben, veranlasste Melanchthon 1556 zu dem Ersuchen eines Todesurteils (vgl. Plathow 2002: 143). Neben dem Türkenhass kam in dem Urteil sicherlich auch der Verrat Thamers, der ihn um neun Jahre überleben sollte, am Protestantismus zum Ausdruck.

In Bezug auf die Juden gilt es hervorzuheben, dass Melanchthon, der keine nennenswerten Kontakte zu Juden unterhielt, auf dem Frankfurter Fürstentag 1539 scharfe Kritik an dem Brandenburger Hostienprozess von 1510, bei dem 38 Juden zu Unrecht durch Verbrennung den Tod fanden, übte. Ein Christ beichtete damals seinem Priester, die Juden unter Vorsatz verleumdet zu haben. Dieses Eingeständnis hielt die katholische Kirche auf Verlangen des zuständigen Bischofs den Richtern und der Öffentlichkeit vor. Melanchthon, der die „Verschwörung“ aufklärte, trug dazu bei, dass die Juden ein erneutes Aufenthaltsrecht in Bran-

denburg erhielten. Detmers sah in ihm jedoch keinen „Judenfreund“. Vielmehr instrumentalisierte er den Skandal, um eine antirömische Stimmung auf der Versammlung zu befeuern. Darüber hinaus bestand sein zentrales Anliegen darin, Vorwürfe und Konflikte eingehend zu prüfen und nach dem geltenden Recht zu handhaben (vgl. Detmers 2001: 136f). Die 1549 gehaltene *Rede über das Studium der hebräischen Sprache*, beinhaltete antijudaistische Äußerungen. So erläuterte er, die Kenntnisse der hebräischen Sprache seien unverzichtbar. Als einen Grund, wenngleich von nachrangiger Bedeutung, benannte er die theologische Auseinandersetzung mit den Juden:

„Wir müssen schließlich darin unterrichtet sein, um das Geschwätz der Juden zurückzuweisen“ (Md 4, 61).

Christliche Gelehrte müssten im Stande sein, dem „jüdischen Geschwätz“, was einer Entkräftung ihrer Positionen gleichkommt, zu entgegnen. Hierin äußert sich der christozentrische Standpunkt des Humanisten, der für die jüdische Religion keinerlei Verständnis erübrigen konnte:

„Wenn aber die Juden die Auslegung Christi und der Apostel verschmähen und ihre Träumereien von der weltlichen Herrschaft nicht ablegen wollen, dann halten sie an den Verderbnissen fest, die sich irgendwelche Betrüger ausgedacht haben“ (Md 4, 60).

Detmers fasst zusammen: Melanchthons Bild von den Juden sei durchgehend von einer theologischen Abwertung und Bekämpfung der jüdischen Auffassungen, was durch die Verbreitung Luthers später „Judenschriften“ nochmals hervortritt, geprägt. Bezüglich konkreter, aus dieser Voreinstellung heraus resultierender Maßnahmen, zeigte sich der Wittenberger Humanist zurückhaltend (vgl. Detmers 2001: 135f). Eine ausgeprägte judenfeindliche Polemik findet sich bei Melanchthon jedoch nicht. „Judenschriften“ verfasste der Verwandte Reuchlins keine.

6.1.2 Anwendung der Typologie

Melanchthon wirkte als Gelehrter, Reformator und politischer Berater mehrerer Fürsten. Er selbst hatte keinerlei politische Ämter inne und verbrachte den Großteil seines Lebens an der Wittenberger Universität. Wie alle dort tätigen Professoren war auch er ein Untertan der Obrigkeit, deren Anordnungen er auszuführen hatte. Politischen Einfluss vermochte der Humanist, was dem Handlungsbegriff von „Herrschen“ widerspricht, nur indirekt über Gutachten und Ratschläge sowie als Vertreter der kursächsischen Delegation auszuüben. Gegenüber der jüdischen Religionsgemeinschaft äußerte sich der Reformator zwar ablehnend, jedoch finden sich keine Forderungen nach politischen Repressalien in seinem Werk.

Polemische Schriften existieren ebenfalls nicht. Insofern darf, wenngleich er Luthers „Judenschriften“ verbreitete, auf der tatsächlichen Handlungsebene von einer Duldsamkeit ausgegangen werden. Die diplomatische Auseinandersetzung mit den Altgläubigen, was seine Kompromissbereitschaft nochmals unterstreicht, spricht gleichsam für eine politische motivierte Akzeptanz, obwohl er die Institution des Papsttums, vielfach polemisch attackiert, strikt ablehnte. Innerhalb der protestantischen Gebiete wollte er jedoch den katholischen Glauben mittels Visitationen nachhaltig entfernen. In diesem Fall liegt keine Form der Duldung vor. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Plathow, der im Gegensatz zu den von Melanchthon tolerierten Juden, von einer „polemischen Unduldsamkeit“ in Bezug auf Osmanen und christlichen Häretikern wie Papsttum, Täuferum etc. sprach (vgl. Plathow 2011: 184). Darüber hinaus bezeugen die vielen Briefkontakte mit Vertretern des reformierten Protestantismus wiederum eine gewisse Erkennbarkeit des Handlungstypus „Dulden“. Von einer vollumfänglichen Ausprägung darf jedoch keine Rede sein. Spätestens an den kursächsischen Landesgrenzen hieß es, abweichendem Ideengut entschlossen entgegenzutreten.

Melanchthons Anschauungen basierten auf einem gewissen und indiskutabel gültigen Fundament. Diese verbal definierten Wahrheiten gingen direkt aus der *Bibel* hervor, was wiederum Gott zu der zentralen Autorität machte. Wie die Aussage „da Gottes Wille offenbar ist“ suggeriert, kannte er, hier die Verbindung zu dem Handlungsbegriff „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“, Teile des göttlichen Plans. Diejenigen, wie das Beispiel des einstigen Gefährten Müntzers zeigt, die von der dogmatischen Linie abwichen, verrieten die reine Lehre des Evangeliums und damit auch letztlich Gott. Somit ist auch der Absolutheitsanspruch für ihn charakteristisch. Der christozentrische Standpunkt gegenüber den Juden, deren „Geschwätz“ es zurückzuweisen galt, untermauert die Aussage nochmals. Für Melanchthon stellte die Wittenberger Spielart des Evangeliums den einzig rettenden Heilsweg dar. Daraus ergibt sich die Reduktion der Vielfalt der Wirklichkeit auf ein einziges legitimes Deutungsmuster einer exklusiven Gemeinschaft. Verstärkt wird diese Anschauung über die ausgeprägte Dichotomie von Gut und Böse. In seiner Konzeption kommt dem Satan als Gegenspieler Gottes eine wesentliche Rolle zu. Er interpretierte die „Feinde des Evangeliums“ als Instrumente des Teufels, der das Evangelium vernichten wolle. Aus diesem Grund hieß es, jene heilsbringende Gemeinschaft gegenüber konkurrierenden Ideen und Einflüssen abzuschirmen.

Dabei kam der Obrigkeit eine tragende Rolle zu. Die Fürsten hatten nicht nur die Aufrechterhaltung der politischen Ordnung zu garantieren, sondern auch den Glauben zu schützen. Einerseits verbanden sich die beiden Funktionen im Kampf gegen die osmanischen Aggressoren sowie die rebellierenden Bauern und Müntzer. Andererseits belegen die von ihm verfassten Ausführungen über die Visitationen eindeutig, dass die Obrigkeit den neuen

Glauben trotz Widerstand, den es zu brechen galt, zu etablieren habe. Der Universalgelehrte, was dem Handlungsbegriff „Unterdrücken“ entspricht, duldet keinerlei andere Konfessionen innerhalb Kursachsens. Besonders hart traf diese Auffassung das Täuferum, welches er in mehreren polemischen Schriften und Gutachten behandelte. Verfolgungen, Inhaftierungen sowie Landesverweise und Todesurteile waren als Strafe für die Anhänger der „Teufelssekte“ vorgesehen. In den wenigen Aussagen über Hexen und Magie ist ebenfalls der Verweis auf die Todesstrafe zu finden. Melanchthon verfolgte seine Ziele durchaus mit starker Intensität und Nachhaltigkeit und schreckte auch vor dem Einsatz radikaler Maßnahmen nicht zurück. Religiöse Widersacher betrachtete er als Außenfeinde des eigenen Glaubenssystems. Eine vollumfängliche Dialog- und Kompromissunfähigkeit lag bei ihm allerdings nicht vor. Mit Altgläubigen und Oberdeutschen sowie Schweizer Reformatoren suchte er einvernehmliche Lösungen. Gegenüber dem „Schwärmertum“ war der Humanist weniger auf Ausgleich bedacht. Sowohl die Interpretation der „Feinde des Evangeliums“ als Diener des Teufels wie auch die an die Obrigkeiten gerichteten Forderungen bezüglich der – Gewalt beinhaltenden – Etablierung und Verteidigung des Glaubens, charakterisieren sein Verhalten im Sinne des Handlungstypus „Unterdrücken“. Andererseits gilt es die auf Ausgleich bedachte Politik in die Bewertung einzubeziehen. Demzufolge bedarf es einer Differenzierung. Kolb spricht sowohl von einem durch Anhänger und Freunde des Humanisten kultivierten Bild eines konfliktscheuen und sanften Menschen, was so nicht stimmt, sowie von Kompromissen und Zugeständnissen um des Friedens willen, bei Fragen, die nicht den Kern des Glaubens berührten (vgl. Kolb 2017b: 109). Es wäre dahingehend zutreffender, keine durchweg radikale, sondern eine zum Teil abgemilderte Ausprägung des Handlungskonzeptes „Unterdrücken konkurrierenden Ideenguts“ anzunehmen.

6.1.3 Strukturelle Bezugspunkte und Unterschiede zu Luther

Wie bei seinem Wittenberger Freund und Kollegen spielte die Obrigkeit auch bei Melanchthon eine tragende Rolle. Ihre Aufgabe erstreckte sich nicht nur auf die Wahrung des Friedens, sondern auch auf die Etablierung und Verteidigung des Evangeliums. Beide Reformatoren betrachteten das Amt des Fürsten als von Gott gegeben. Es verwundert wenig, um etwas zu verallgemeinern, dass die theologischen Anschauungen beider Professoren einander sehr ähnelten. Zwar entwickelte Melanchthon eigene Gedanken und wich zuweilen von Luthers Doktrin ab. Von einer eigenständigen Lehre kann nicht gesprochen werden. Eine weitere Parallele, die auf die theologischen Anschauungen zurückzuführen ist, stellt der starke Bezug auf den Satan dar. Sowohl Luther als auch Melanchthon rekurrten in ihren Ausführungen häufig auf die Machenschaften des Teufels. Bei dem Humanisten trat

die polemische Komponente dabei weniger stark als bei dem Theologen in Erscheinung. Beide teilten die Auffassung, hinter den „Feinden des Evangeliums“ stecke der Teufel, welcher die neue Lehre vernichten wolle.

Beide Autoritäten unterschieden sich jedoch bezüglich der Forderung nach dem Umgang mit Widersachern. Einigkeit bestand lediglich in der Handhabung der Täufer, der Visitationen und Müntzers. Melanchthon verfasste die beiden Gutachten, welche Luther unterzeichnete, sowie die Schrift *Unterricht der Visitatoren*, die sein Kollege abnickte und mit einem Vorwort versah. Ebenso veröffentlichte er weniger radikal ausfallende Abhandlungen über Müntzer und die Forderungen der Bauern. In Bezug auf die „Türken“ legitimierten zwar beide den Verteidigungskrieg, darüber hinaus findet sich bei Luther jedoch eine wesentlich größere Fülle an Aussagen und Schriften. Im Gegensatz zu dem Humanisten verfasste Luther viele „hetzerische“ Traktate, die zu Gewalttaten aufriefen. Melanchthon, der Polemik durchaus fähig, vermochte diesbezüglich nicht mitzuhalten. Finden sich bei ihm nur Andeutungen über die Bestrafung von Hexen, rekurierte dessen Mitstreiter vielfach auf die Todesstrafe als geeignetes Instrumentarium. Auch ermahnte dieser mehrfach von der Kanzel die Gemeinde. Am deutlichsten treten die Unterschiede in Hinblick auf die Handhabung der Juden hervor. Luthers Gefährte, in der Polemik zurückhaltend und keine politischen Konsequenzen fordernd, stand einem in mehreren polemischen „Judenschriften“ kanalisierten Antijudaismus seines Kollegen, der für eine Knechtung und Vertreibung der Religionsgemeinschaft plädierte, überwiegend ablehnend gegenüber.

In Hinsicht auf andere Reformatoren ging Melanchthon, der mit vielen von ihnen in Kontakt stand, gleichsam weniger hart ins Gericht. Im Vergleich zu Luther, auf die „Abendmahlschriften“ verweisend, präferierte er die vermittelnde Position und vertrat eine gemäßigtere Linie. Ein ähnliches Bild zeigte sich auch im Umgang mit den Altgläubigen. Beide Reformatoren einte die Interpretation des Papstes als „Antichrist“. Widmete Luther der Thematik unzählige, von Grobianismus zeugende Pamphlete und rief er in seiner letzten „Papst-schrift“ zu einem Krieg gegen Rom auf, so war Melanchthon vordergründig, wenngleich eine Papstpolemik erfolgte, auf eine politische Lösung am Verhandlungstisch bedacht.

Allgemeiner gesprochen fiel Polemik und Grobianismus in Luthers Werk eine wesentlich größere Bedeutung zu. Peters verweist auf eine Bemerkung Luthers bei Tische, demnach sich Melanchthon bei der Polemik schwer tue (vgl. Peters 2017c: 196). Dieser Sachverhalt spiegelt sich nicht zuletzt in der Vielzahl an polemischen Schriften Luthers – nicht aber Melanchthons – wieder. Sein Sozios dagegen bewies einen ausgesprochenen politischen Weitblick. Im Gegensatz zu dem politisch stets gut informierten Luther, der jedoch nicht von seinen Standpunkten abzurücken gedachte, zeigte er in vielen Punkten eine gewisse Flexibilität einhergehend mit der Bereitschaft zu Kompromissen. Möglicherweise spielt hier die prophetische Selbstwahrnehmung des Augustiners, welche der Gefährte so nicht zeigte,

eine gewichtige Rolle. Der starke biblische Bezug ist zwar bei beiden Reformatoren vorhanden, kulminiert bei dem Humanisten allerdings nicht in Aussagen, selbst als Märtyrer in Aktion treten oder am Kampfgeschehen aktiv teilnehmen zu wollen. Die radikal religiöse Komponente findet sich bei ihm in einer abgeschwächten Ausprägung, die zuweilen von erstaunlichem Pragmatismus zeugte. Gegenüber Luther hatte für Melanchthon das „Hier und Jetzt“ eine größere Bedeutung, was die politische Sphäre ungemein aufwertete. Nicht zuletzt gilt es darauf zu verweisen, dass der Wittenberger Universalgelehrte als politischer Vertreter Kursachsens sowie der Wittenberger Kollektivautorität in theologischen Belangen in Erscheinung trat. In dieser Funktion wäre ein wie von Luther, der die sächsischen Ländereien nicht verlassen konnte, vertretenes Verhalten keinesfalls tragbar. Seine Stellung war demnach auf politische Weitsicht und keine religiöse Engstirnigkeit hin ausgelegt; eine Position, die der humanistisch geschulte Theologe vortrefflich auszufüllen wusste.

6.2 Andreas Osiander

Andreas Osiander, geboren 1496 oder 1498 in Gunzenhausen, entstammte einer angesehenen Handwerkerfamilie, die ihm ein Studium ermöglichen konnte. Im Jahr 1515 erfolgte die Immatrikulation als Kleriker in Ingolstadt (vgl. Seebaß 1995: 508). Während des Studiums erlernte der spätere Reformator Griechisch und Hebräisch, widmete sich den Werken Johannes Reuchlins (1455-1522) sowie Pico della Mirandolas (1463-1493). Darüber hinaus erfolgte eine Auseinandersetzung mit dem Humanismus und der Kabbala, einer mystischen Tradition im Judentum (vgl. Kaufmann 1998: 82, Seebaß 1995: 508). Über abgelegte Examina ist nichts bekannt. 1520 trat Osiander eine Stelle als Hebräischlehrer am Augustinereremitenkloster in Nürnberg an, wo er spätestens mit den Schriften Luthers in Kontakt kam. Zwei Jahre darauf übernahm er die Predigerstelle an der Nürnberger Pfarrkirche St. Lorenz. Aufgrund der in Nürnberg abgehaltenen Reichstage zwischen 1522 und 1524 hörten viele Fürsten die Predigten des inzwischen der Reformation angehörigen Pfarrers. Er gewann sowohl den Hochmeister des Deutschen Ordens, Albrecht von Brandenburg (1490-1545), als auch Isabella von Dänemark (1485-1555) für die evangelische Theologie (vgl. Müller 2014: 194). Bei dem 1525 stattfindenden Religionsgespräch in Nürnberg, vertrat Osiander als deren Sprecher die evangelische Seite. Mit der Einführung der Reformation durch den Rat der Stadt stieg er zum wichtigsten theologischen Berater des politischen Gremiums, der u.a. am Marburger Religionsgespräch als Vertreter der Stadt teilnahm, auf (vgl. Müller 2003: 719f). Als theologischer Gutachter des Rates, Visitator und wichtigster Verfasser der neuen Kirchenordnung prägte er das städtische Kirchenwesen maßgeblich (vgl. Kaufmann

1998: 82). Gegenüber der Lehre Zwinglis, dem er in einem Antwortbrief die christliche Anrede verwehrte, positionierte er sich ablehnend und trug, so die Vermutung, zu einem Verbot seiner Schriften in Nürnberg bei (vgl. [Wolfgang] Osiander 2009: 136). Ab 1530 ging sein Einfluss in Nürnberg jedoch zurück. Einerseits sammelte der Rat eigene Erfahrungen und sah sich dadurch im Stande, was zu Spannungen führte, eigene Urteile zu fällen. Andererseits nahm er das Verhalten des Pfarrers als zu selbstbewusst und zum Teil auch als arrogant wahr. Darüber hinaus verschlechterte sich das Verhältnis zu den Wittenbergern, welche in Osiander zusehends einen eigenwilligen Sonderling sahen (vgl. Seebaß 1995: 509, Müller 2014: 195). Ein gutes Beispiel für die vielseitigen Interessen des Nürnbergers stellt neben dessen Beschäftigung mit der jüdischen Religion der Briefwechsel zwischen ihm und dem Astronomen Kopernikus (1473-1543) dar, dessen Werk *De revolutionibus* er, versehen mit einem Vorwort, veröffentlichte. In seiner Vorrede nahm Osiander Kopernikus, vor dem Vorwurf die „altehrwürdigen Wissenschaften in Verwirrung zu bringen“, in Schutz (vgl. Obermann / Hofmann 1988: 557ff).

Mit der Annahme des Interims, der 1548 erlassenen Verordnung Kaiser Karls V. zur Regelung der kirchlichen Verhältnisse im Reich nach der schweren Niederlage der Protestanten im Schmalkaldischen Krieg durch die Stadt Nürnberg, verließ Osiander die Metropole und ging nach Königsberg. Dort ernannte ihn Albrecht von Brandenburg zum Pfarrer und Professor primarius an der theologischen Fakultät, was einem Affront glich, da der Nürnberger keinerlei Examen vorzuweisen hatte. Zudem ergaben sich Schwierigkeiten durch seine Lehre mit den Schülern Melanchthons. Im Jahr 1552 starb der dreimal verheiratete Reformator (vgl. Müller 2003: 720). Seebaß beschreibt den St. Lorenzer Prediger als ausgesprochen rechthaberisch, hochfahrend und dominierend gegenüber den Kollegen sowie hochempfindlich was Kritik betraf (vgl. Seebaß 2003: 42) und bestätigt damit die Einschätzung des Rates der Stadt Nürnberg.

6.2.1 Der Außenseiter unter den Reformatoren

Obrigkeiten galten auch für Osiander als feste Instanzen. In dem Traktat *Wie ain weltlich regiment auß vermog heiliger göttlicher schrifft gestaltt sein soll* heißt es gleich zu Beginn, Gott habe das weltliche Regiment gestiftet. Es gelte, die „Frommen zu schützen und die Bösen zu strafen“. Da nicht jeder Gottes Wort annehme,

„muß man die pösen mit dem schwert zwingen, damit sie ander leut unbeschädigt lassen, ob sie wol bey inen selbs in iren hertzen pöß pleiben“ (GA 2, 55).

Hierbei rekurrierte der Prediger auf den Satan, der Uneinigkeit unter den Menschen stiften wolle. Dem habe die Obrigkeit qua Amt, von ihm als „rechter gottisdinst“ verstanden, vorzubeugen (vgl. GA 3, 304). Insofern fiel dem weltlichen Regiment, denn es galt die Rechtgläubigen zu schützen, auch die Erhaltung des Glaubens zu.

Besonders vor dem Hintergrund der aufkommenden Täuferbewegung gilt es, diese Position zu verorten. Das 1528 verfasste *Gutachten zur Bestrafung der Täufer* klassifiziert eingangs deren Lehre als Ketzerei, da sie Gott verleugneten (vgl. GA 3, 253). Sowohl aus theologischer als auch weltlicher Sichtweise heraus begründet, legitimierte Osiander grundsätzlich die Hinrichtung der Täufer. Nun folgte dezidiert der Verweis, Obrigkeiten haben falsche Prediger zu strafen (vgl. GA 3, 255f). Jedoch differenzierte er:

„Darzu sag ich, das man abermal gros unterschied soll machen zwischen den verfurern oder falschen lerern und den verfurten. Gegen den verfurern hat man das gewisse recht, das man sie mag todten, wie angezaigt. Doch nicht aus not, sunder auss freihait²⁹⁵. Darumb mag man auch wol geringere straff prauchen, als in gefengnus erhalten, zaichnen, außschlagen oder das land verpieten“ (GA 3, 259).

Von der Todesstrafe riet der Prediger mit dem Verweis auf die geschaffenen Märtyrer ab. Unter den „Papisten“ gebe es zudem, so die Meinung Osianders, ein vergleichbares Maß an Gotteslästerei und diese blieben am Leben. Daraus wiederum gingen Unstimmigkeiten hervor (vgl. GA 3, 260). Auf die Verführten bezogen, fiel die Äußerung, diese dürfe man, auch wenn das kaiserliche Dekret keinen Unterschied mache, nicht töten. Verführten, die um Gnade ersuchten, sei diese zu gewähren. Diejenigen, welche die falschen Ansichten weiterhin vertreten, sollte man des Landes verweisen (vgl. GA 3, 261). Osiander differenzierte also zwischen Führungspersönlichkeiten unter den Täufern und Verführten. Erstere, zumindest theologisch und juristisch begründet, könne die Obrigkeit, wenngleich er ein anderes Vorgehen präferierte, hinrichten lassen. Letztere dagegen hieß es zu verschonen und im Falle von „Verstocktheit“ des Landes zu verweisen. Damit blieb er hinter den rechtlichen Forderungen zurück und widersprach den Beschlüssen teils.

Gegenüber den „Papisten“, was der direkte Vergleich mit den Täufern schon ahnen lässt, vertrat der Reformator eine durchweg ablehnende Haltung. Sogenannte „Edelsophisten“, was sich in erster Linie auf Johannes Eck (1486-1534) bezog (vgl. GA 7, 82), hielten das Papsttum mit ihren Lügen am Leben:

„[...] auch damit man ermesse, was das babstumb sey, das allein von solchen edelsophisten mit solchen künsten auffgericht, erhalten und bißher beschirmet worden ist und wie gar es kain christlich concilium oder verhor und urtail leyden kann; deßgleichen warumb wir nicht freuntlich und fridlich inen disputirn [...] sondern sie scharpf antasten und inen ire rechte, natürliche farb anstreichen“ (GA 7, 160).

²⁹⁵ Man kann sie, aber muss sie nicht töten.

Eine friedliche und wohlgesonnene Disputation, wie sie in den vergangenen Zeiten unter den Kirchenvätern stattfand (vgl. GA 7, 160), sei, so die Meinung Osianders, schlichtweg nicht möglich. Daher lautete die Devise, mit einer scharfen Polemik gegen die Feinde Gottes vorzugehen. Neben den Vorwürfen der Lästerei und Verführung der Menschen beschuldigte der St. Lorenzer Prediger die „Papisten“ vor allem der exzessiven Gewaltanwendung:

„[...] verfolgen, verjagen, erstechen, fangen, erhencken, ertrencken, erhüngern, verpennen und in alle mögliche weg und weyß ermorden, und über das alles noch dahin arbeiten, das sie durch offenliche krieg gantze landt und leutt auff einmal mochten verderben, im blut baden und Gottis wort gar vertilgen“ (GA 7, 160).

Die durchweg übertriebene Darstellung des religiösen Gegners, wenngleich den Geist der Zeit aufgreifend, spiegelt die zuvor ausgesprochene Handlungsempfehlung des „scharpfen antastens“ wieder. Jedoch ging es dem Nürnberger scheinbar nicht um einen Krieg. Osiander entdeckte in Nürnberg polemische Papstbilder aus dem Mittelalter. Die Reihe, welche das Papsttum von Anfang bis hin zum Untergang darstellt, veröffentlichte er 1527 unter dem Titel *Eyn wunderliche weyssagung von dem babstumb, wie es yhm bis an das endt der welt gehen sol, in figuren oder gemal begriffen*. Ergänzt um eine Vorrede und polemische Verse vermahnte er gleich zu Beginn das Papsttum, dessen Niedergang gewiss sei. Es liege an den „Papisten“, ob sie von selbst aufgeben oder gestürzt werden wollen. Nicht die Christen führten den Sturz herbei, sondern Gott, der eine passende „Rute“ nutze (vgl. GA 2, 423). Somit erteilte Osiander einem innerchristlichen Krieg indirekt eine Absage und beschränkte sich auf die Verbreitung antirömischer Polemik. Das erste Bild, versehen mit Text und einem Spruch, unterstreicht nochmals die zentralen Vorwürfe:

„Weyl sich der babst von Got abwendt,
Auff gut und weltlich regiment,
Zu blutvergiessen, krieg und streyt,
Ist er kein hirt der christenheydt“ (GA 2, 425).

Osiander widmete nicht unmittelbar dem Hexenwesen, sondern vordergründig der Zauberei seine Aufmerksamkeit. Seine Ausführungen sind primär als eine Warnung vor dem Gebrauch derartiger Praktiken zu verstehen. Das „einfeltige paursvolck“ führe das erlittene Leid, für ihn ein Aberglaube, auf die Zauberei zurück. Er verurteilte die scheinbar gängige Praxis, die „zauberer“ und „teufelsbeschwerer“ sowie andere Gottlose um Rat zu fragen. Es bedürfe lediglich Vertrauen in Gott. Gegen Krankheit schuf Gott natürliche Arznei, gegen den Satan stehe sein Wort, die weltliche Obrigkeit nehme sich der bösen Menschen an. Gegen alle Leiden helfe ein ernstliches Gebet (vgl. GA 5, 98, 106). In der Konsequenz bedeutete dies:

„Darum sundigen nicht allain die, die do zauberery treiben und mit dem werck uben, sondern auch alle mitainder, die darzu helfen oder rahth und hulf darbey suoehen [...] wiewol es kain oberkait strafft, wie man thun solt“ (GA 7, 363).

Neben dem Zauberer selbst sind zudem dessen „Sympathisanten“ vor Gott schuldig. Zauberei, so die Meinung des Nürnbergs, sei von der Obrigkeit, die ihren Aufgaben scheinbar nicht nachkam, zu bestrafen. Eine politische Intervention der Fürsten zum Schutze des Glaubens hielt der Reformator für unabdingbar. Bezüglich des Strafmaßes finden sich jedoch keine Aussagen. Kleinöder-Strobel betont in diesem Kontext, die Äußerungen Osianders seien wesentlich weniger radikal als die des Wittenberger Augustiners (vgl. Kleinöder-Strobel 2002: 39). Haustein spricht, bezogen auf den Nürnberger Reformator, von der Forderung nach einem nachdrücklichen, aber möglichst gewaltlosen Umgang mit Zauberei (vgl. Haustein 1990: 153).

In Osianders Auseinandersetzung mit den „Türken“ fällt dem Teufel eine prominente Rolle zu. In der Schrift *Unterricht und vermanung, wie man wider den Turcken peten und streyten soll* bezog er 1542 Stellung zu dem vom Satan getriebenen „erbfeind des gemain christlichen glaubens“. Wenig später bemerkte Osiander jedoch, Gott schickte die osmanischen Heere, da die Christen ein Leben in Sünde und ohne Buße führten (vgl. GA 7, 475). Es folgt eine detaillierte Benennung der Verfehlungen:

„Verachtung, verfelschung und verfolgung seines heyiligen gottlichen worts, misbrauch seiner heyiligen sacrament, falsche, erdichte menschenleer in gotlichen und des glaubens sachen, gewaltige vertaidigung derselben mit vergiesung unschuldigs bluts, abgotterey, ketzerey, symoney, zauberrey [...]“ (GA 7, 478).

Als wesentliche Sünden nannte er die falschen religiösen Anschauungen. Sicherlich kommt der römischen Kirche dabei eine herausragende Rolle zu, aber die Anschuldigungen beziehen sich ebenso auf reformierte Positionen, Ketzerei und Zauberei, was er für Gotteslästerung hielt. Somit kulminieren die dargestellten Konflikte in der göttlichen Strafe in Form der osmanischen Invasoren. Er mahnte die Christenheit, in den „Türken“ nicht nur Satans Werkzeug, sondern auch Gottes Strafe zu sehen. Deswegen bedürfe es der Buße einhergehend mit einer Bekehrung zu Gott, dessen Herz es zu erweichen gelte. Sollte dies geschehen, verliere der Aggressor seine Macht und sei nur noch ein „vom laydigen teuffel“ getriebener Tyrann und Mörder (vgl. GA 7, 483). Der bewaffnete Widerstand, von ihm als „Notkrieg“ klassifiziert, stütze sich nun sowohl auf das Schwert als auch das christliche Gebet (vgl. GA 7, 483f). Der Grad an Polemik übersteigt den seiner anderen Schriften. Nahezu auf jeder Seite erfolgten Verunglimpfungen:

„[...] überfelt, verheert, verbrent, verderbt und verwüst, darzu die armen leut [...] auff's allergrimmigst erwürgt, ermord, zerhauet, spißt und gefangen hynwegtreybt“ (GA 7, 472).

Trotz der vielen verbalen Ergüsse gibt es kaum Passagen über einen bewaffneten Widerstand. Für ihn stand ganz klar die theologische Deutung, wiederum auf die vielen falschen Lehren verweisend, im Vordergrund.

Erstaunlicherweise subsumierte Osiander, zumindest in dem Pamphlet außen vorgelassen, nicht das Judentum unter die Kategorie „Ketzerie“. Neben den Streitschriften verfasste der Prediger die Schutzschrift *Ob es war und glaublich sey, daß die Juden der christen kinder heymlich erwürgen und ir blut gebrauchen. Ein treffliche schriftt, auff eines yeden urteyl gestellt. Wer menschenblut vergeußt, des blut sol ouch vergossen werden*. Ausgangspunkt sind zwei Ritualmordprozesse: der Pösinger von 1529 und der Eichstätter von 1540. Vor dem Hintergrund des ersten Prozesses entstand die als Geheimgutachten erstellte Verteidigungsschrift. Die Publikation dagegen fand erst anlässlich des zweiten Prozesses statt (vgl. Hägler 1992: 9). Aus Gründen des Selbstschutzes erschien die Schutzschrift anonym und verschwieg Druckort und -jahr. Schnell jedoch fiel der Verdacht der Verfasserschaft auf Osiander (vgl. Keyser 1988: 217f). Zwar gab es sowohl für das Verfassen als auch die Veröffentlichung konkrete Anlässe. Die inhaltliche Auseinandersetzung stellte aber zugleich eine allgemeine Verteidigung der Juden dar, von denen man sonst nichts über Mordtaten wisse (vgl. GA 7, 227). Dabei rekurrierte der Prediger auf das Naturgesetz, demnach es allen Menschen „in das hertz eingepflantzet sei“, Blutvergießen zu unterlassen (vgl. GA 7, 227). In einem weiteren Punkt verwies der Nürnberger darauf, dass es keinen konvertierten Juden, im Allgemeinen den Juden gegenüber durchweg ablehnender Gesinnung, gebe, der einen solchen Sachverhalt bestätigte (GA 7, 225). In der weiteren Aufarbeitung kam es zu einer starken antirömischen Polemik:

„[...] so bewegt mich hart, das seind der geburt Christi bißhere zu keiner zeyt an keinem ort von disen kindermord nichts gehort noch ye gedacht ist worden biß in diese letzten zwey- oder dreyhundert jar, in denen münch und pfaffen allerley buberey und betrug mit walfarten und andern falschen wunderwercken angericht haben und, als sie die christen waydlich genarret, gebednet und mit gewalt in zu glauben gezwungen haben, sie niemandt mer herter geforcht dann die Juden, uber deren glauben sie nichts zu gebieten hetten [...] Daher ist zu besorgen, solche judenfeindt haben das und dergleichen mer auff die Juden erdichtet und außgeben [...]“ (GA 7, 233).

Aufgrund der strikten Ablehnung des katholischen Glaubens seitens der Juden, argumentiert Osiander, brächten die Katholiken derartige Unwahrheiten in Umlauf. Der Schutz der Juden verschmilzt in diesem Teil unmittelbar mit einer Anklage seiner Feinde. Nunmehr standen der Betrug und die Verfehlungen der römischen Kirche im Vordergrund der Auseinandersetzung.

Interessanterweise ging der Nürnberger abschließend auf ökonomische Motive ein. Ohne Unterstellungen vorzunehmen, schließt das „Gutachten“ mit dem sehr allgemeinen Anspruch:

„[...] dann die Juden selbst auß langer erfahrung eyn sprichwort gemacht haben: Ein reicher Jud und armer edelman sein nicht gut beyeinander“ (GA 7, 248).

Zweifelsfrei spielte er auf die Verfolgung der Juden aufgrund wirtschaftlicher Motive an. Viele Schuldner nutzten die judenfeindliche Stimmung, um sich ihrer Zahlungsverpflichtungen zu entledigen.

Seine Meinung tat Osiander gleich zu Beginn kund. Nach sorgfältiger Betrachtung gelangte er zu dem Urteil, den Juden geschehe Unrecht:

„Ich habe aber nie nichts konnen finden, erdenken noch horen, das mich bewegt het, solchem argwon und bezichtigung zu glauben, sondern habe dargegen so vil umbstend und ursach gefunden, das ich für mich [...] gentslich halt und gewiß bin, es geschehe den Juden in diesem fall unrecht“ (GA 7, 225).

Jedoch war auch der Nürnberger Reformator ebenso ein Kind seiner Zeit und somit der christologischen Denkart verfallen. An einer Stelle ist die Rede vom langwährenden Zorn Gottes, der augenscheinlich über die Juden ergehe (vgl. GA 7, 235). Trotz der christozentrischen Positionierung plädierte er für einen milderen Umgang mit den Juden. Demgegenüber arbeitet Schubert heraus, dass Osiander keine positive Einstellung hinsichtlich des Judentums vertrat. Möglicherweise hatte er persönlich nichts gegen Juden, betont Schubert. Eine Zukunft sah er, rekurrierend auf die Optionen der Taufe oder Gottes Zorn zu verfallen, für die Religionsgemeinschaft jedoch nicht. Von einer gesellschaftlichen Gleichberechtigung der Juden, Schubert weiter, hielt Osiander ebenfalls nichts. In den Juden sah er, ähnlich seinen Kollegen, Christusmörder. Vermehrt vertritt die Forschungsliteratur die Ansicht, die *Ritualmordschrift* ginge überwiegend aus Osianders Feindschaft gegenüber der römischen Kirche hervor (vgl. Schubert 2014: 30f). Als Indiz für ein eigenständiges Interesse an der Judenthematik ließe sich das Sprichwort „Ein reicher Jud und armer edelman sein nicht gut beyeinander“ werten, was die katholische Kirche nicht weiter tangiert. Möglicherweise lagen der Abhandlung auch verschiedene Intentionen zugrunde. Kaufmanns Ausführungen, Osiander, aufgrund seines Gutachtens durch und durch ein Sonderfall unter den Reformatoren, nutzt den *Talmud*, den er bestens kannte, zum Zwecke der christlichen Apologetik, heben den christozentrischen Standpunkt hervor (vgl. Kaufmann 2006b: 135). Müller dagegen betont den Einsatz des Reformators für das bürgerliche Nebeneinander zwischen Christen und Juden (vgl. Müller 2014: 200f), was wiederum für eine positive persönliche Meinung spräche. Beide Sichtweisen schließen, vor dem Hintergrund des bloßen „Erduldens“ anderer Einstellungen, einander nicht grundsätzlich aus.

Bezüglich der Kritik Osianders an Luthers Schriften über die Juden können leider keine Aussagen getroffen werden, da der betreffende Brief nicht erhalten ist. Melanchthon berichtete in einem Brief an Osiander, dass ihm das besagte Schreiben, ein Brief an den jüdischen

Grammatiker Elias Levita (1469-1549), in die Hände fiel. Der St. Lorenzer Prediger bat daraufhin Melanchthon, unter keinen Umständen Luther seine Ausführungen vorzulegen, was der Wittenberger bestätigte (vgl. Schubert 2014: 32). Zwar lässt sich der Inhalt des Briefes nicht rekonstruieren. Aufgrund der Tatsache, dass Osiander es vermeiden wollte, den Augustiner zu involvieren, kann zumindest in der Schlussfolgerung eine harsche Kritik an dessen Schriften angenommen werden.

6.2.2 Anwendung der Typologie

Osiander war lange Jahre in Nürnberg als Prediger tätig. Zudem unterstützte er den Rat der Stadt mittels Gutachten und theologischer Beratung. Daraus folgt: Einen unmittelbaren politischen Einfluss hatte er, da er kein Mitglied des Rates war, nicht. In der Reichsstadt existierte demnach eine strikte Trennung zwischen politischen und theologischen Institutionen. Ab 1530 geriet der Prediger obendrein mehr und mehr in Opposition zu dem politischen Gremium. Aus diesem Grund liegt im Falle des Nürnberger Geistlichen, da keines der Kriterien durch sein Handeln erfüllt, keine Form von „Herrschen“ vor.

Osiander, Hauptverantwortlicher für die Einführung der Reformation in Nürnberg, glaubte folglich an ein ideologisches Fundament. Sowohl in seiner Kirchenordnung, als auch den Visitationsplänen, kommen die indiskutabel gültigen und auf Gott zurückzuführenden religiösen Anschauungen zum Vorschein. Insbesondere anhand der zahlreichen Feindäußerungen wird deutlich, dass es, seiner Vorstellung nach, lediglich eine exklusive und zum Heil bestimmte Gemeinschaft gebe. Somit fand aus einer anderen Perspektive betrachtet eine signifikante Einschränkung der Wirklichkeit statt. Am Beispiel der osmanischen Invasoren, die er für die Strafe Gottes hielt, bündelten sich die Vorstellungen der allgegenwärtigen Sünde und ausbleibenden Buße in einem Feindbild. In der letzten Konsequenz führte dies zu einer ausgeprägten, die unbedingte Richtigkeit der von Gott kommenden Dogmen betonenden Haltung im Sinne des Handlungsbegriffes „(kompromissloses) Festhalten an einer Anschauung“.

Jedwedes konkurrierende Ideengut, mit einer gewissen Einschränkung der jüdischen Religionsgemeinschaft, begriff der Prediger als Gotteslästerei und Ketzerei. Er favorisierte, wie besonders am Beispiel der „Papisten“ und Osmanen zu sehen, die Polemik als Instrumentarium im Kampf gegen seine Widersacher. Ganz klar positionierte sich Osiander dahingehend, dass die Obrigkeit den christlichen Glauben zu schützen habe. So forderte er eine Bestrafung von Zauberei und legitimierte grundsätzlich die Hinrichtung der Täufer in einem Gutachten für den Rat der Stadt. Jedoch riet er, das Strafmaß nicht voll ausschöpfend, zu

einem milderen Vorgehen. Darunter fasste er die Verbannung, Inhaftierung und Prügelstrafe. Von einer Dialogunfähigkeit kann im Falle Osianders nicht die Rede sein. Jedoch bestand durchaus eine Kompromissunfähigkeit mit von ihm als religiöse Feinde eingestuft Menschen. Diese galt es seitens der Obrigkeiten, was dem Handlungsbegriff „Unterdrücken“ gleicht, mit allen Mitteln, notfalls auch der Hinrichtung, zu bekämpfen. De facto lief Osianders Strategie, wenngleich diese in der Praxis zuweilen scheiterte, darauf hinaus, die politische Macht der Amtspersonen in seinem Sinne zu nutzen, um konkurrierende religiöse Anschauungen zu unterbinden.

Der Handlungstypus „Dulden“ charakterisiert das Verhalten Osianders nur peripher, da eben gerade keine Akzeptanz abweichender Meinungen stattfand. Lediglich die Auseinandersetzung mit dem Judentum fällt – ebenfalls mit Einschränkungen – unter dieses Konzept. Einerseits vertrat der Nürnberger einen christozentrischen Standpunkt, der ganz klar eine Asymmetrie zwischen beiden Religionen aufzeigte. Andererseits verteidigte er in seiner Schrift die jüdische Religionsgemeinschaft gegen die christliche Willkür und stand mit gelehrten Juden in Kontakt. Die von Müller vorgebrachte Argumentation einer persönlichen Akzeptanz und theologischen Ablehnung spräche jedenfalls für eine grundlegende „Duldung“. Aussagen über eine politische Verfolgung beziehungsweise Bestrafung von Juden sind nicht bekannt. Ebenfalls findet sich nur vereinzelt theologische Polemik. Demnach, so scheint es jedenfalls, billigte der Nürnberger die Juden als Teil der frühneuzeitlichen Gesellschaft, wenngleich er deren religiöse Überzeugungen als falsch ablehnte. Somit liegt in diesem speziellen Ausnahmefall eine Differenzierung zwischen Mensch und Religion vor.

6.2.3 Strukturelle Bezugspunkte und Unterschiede zu Luther

Analog zu Luther bedachte Osiander die Obrigkeit, auch bei ihm eine auf Gott zurückgehende Instanz, mit einer ausgeprägten Schutzfunktion. Beide Reformatoren betonten in diesem Zusammenhang die Funktion des Amtes als einen wesentlichen Faktor. Im Auftrag Gottes habe die Obrigkeit die frommen Christen zu schützen. Diese Schutzfunktion umfasste neben der Durchsetzung des positiven Rechts zudem die essentielle Aufgabe der Verteidigung des Glaubens. Nur über den rechten Glauben gelangten die Menschen zum Seelenheil. Daher mussten die politischen Machthaber als ketzerisch definierte religiöse Anschauungen und Praktiken, welche das Heil bedrohten, unterdrücken. Eine weitere Gemeinsamkeit stellt der Bezug zu Satan dar. Sowohl bei Osiander, als auch ausgeprägter bei Luther, finden sich in nahezu allen Animositäten Verweise auf den Teufel.

Im Umgang mit dem Täufern gibt es grundlegende Unterschiede. Luther sprach sich in beiden Gutachten für eine Hinrichtung aus, betonte aber in dem späteren Schriftstück die

Möglichkeit einer milderen Strafe. Der Nürnberger dagegen differenzierte grundlegend zwischen „Verführern“ und „Verführten“. Erstere, so die Positionierung in seinem Gutachten, könne die Obrigkeit, sowohl theologisch als auch weltlich begründet, mit dem Tode strafen. Er persönlich empfahl jedoch eine mildere Bestrafung. Letzteren sei bei Einsicht Gnade zu gewähren. Anderenfalls hielt er die Verbannung für eine angemessene Reaktion. Osiander minimierte durch seine Aufgliederung die Zahl an potentiellen Hinrichtungen enorm. Im Gegensatz zu dem Augustiner verfasste er kaum Streitschriften, sondern formulierte primär Gutachten und Ratschläge für das politische Gremium der Stadt.

Ebenso wie bei den Wiedertäufern vertrat Luther auch gegenüber dem Papsttum ein wesentlich härteres Vorgehen als sein Nürnberger Kollege. Rein quantitativ übertraf ihn Luther mit seinen zahlreichen Schriften vielfach. Inhaltlich nutzten beide eine aggressive Polemik gegen den Feind. Osiander lehnte einen Krieg, da Gottes Intervention den Niedergang bringe, ab. Luther dagegen sprach sich in seiner letzten Schrift für einen Krieg gegen den „Antichristen“ aus.

Viel klarer kommen die Unterschiede in der Handhabung der Hexerei zum Ausdruck. Ging es dem St. Lorenzer Prediger primär um die Zauberei, welche von der Obrigkeit zu strafen sei, so scheute der Wittenberger Professor nicht davor zurück, den Feuertod als gerechte Strafe für Hexerei zu predigen. Osiander dagegen gab kein Strafmaß an. In Anbetracht des Umgangs mit den Täufern liegt die Vermutung nahe, dass es hier wohl einer ähnlichen Handhabung bedürfe. Kleinöder-Strobel jedenfalls hob die weitaus radikaleren Aussagen Luthers in diesem Kontext hervor (vgl. 6.2.1).

Gleiches gilt es auch für die Animosität mit den Türken festzuhalten. Osiander verfasste im Gegensatz zu seinem Kollegen nur eine einschlägige Schrift, in der eine theologische Deutung stattfand. Ihm ging es vordergründig darum, die Verfehlungen der Christenheit aufzuzeigen und in der Konsequenz eine Besserung mittels der Buße herbeizuführen. Ein Krieg, von ihm als „Notkrieg“ bezeichnet, könne nur mit dem Beistand Gottes gewonnen werden. Luther betonte insbesondere in der *Heerpredigt* neben der Besserung des christlichen Standes auch die kriegerische Komponente. Er forderte regelrechte Gewaltexzesse von den christlichen Soldaten. Seine Intention lief auch darauf hinaus, das Töten religiös und weltlich zu legitimieren. Dies fand seinen Höhepunkt darin, dass Gott von dem Soldaten ein solches Verhalten fordere. Gleichsam sind die Aussagen, sich selbst am Kampf beteiligen zu wollen, ein Indikator für die göttlich begründete Gewaltlegitimation.

In der Handhabung der Juden unterscheiden sich beide Positionen diametral. Zwar teilten sowohl Osiander als auch Luther den christozentrischen Standpunkt. Jedoch zeugten Luthers späte Schmähschriften von einer bemerkenswerten Polemik, die politische Maßnahmen einschloss. Er favorisierte eine Lösung der Judenfrage mittels Verbannung. Osiander dagegen verteidigte die Juden in seiner Schutzschrift gegen den Ritualmordvorwurf. Es gibt

keine Aussagen, die auf politische Konsequenzen hindeuten. Ebenfalls unterscheidet sich die Qualität der Polemik sehr stark. Findet sich diese kaum bei dem Nürnberger, so bildet sie in den Äußerungen und Abhandlungen des Wittenbergers einen integralen Bestandteil. Osiander, der in einem Brief kritisch auf die Äußerungen seines Kollegen einging, nahm sich somit direkt der Thematik an.

Abschließend sei vermerkt, dass Luther in allen Auseinandersetzungen eine radikalere Handhabung als der Nürnberger Prediger forderte. Interessanterweise scheinen beiden Reformatoren ähnliche Charakterzüge eigen gewesen zu sein. Exemplarisch sei auf das dominierende Verhalten gegenüber den Kollegen und die Überempfindlichkeit im Angesicht von Kritik verwiesen.

6.3 Johannes Eck

Johannes Eck wurde als Sohn des Bauern und Amtmanns Michael Maier 1486 in Egg in Schwaben geboren und kam als achtjähriger Knabe in das Haus seines Onkels, einem Pfarrer, nach Rottenburg am Neckar. Dieser unterwies ihn bereits im Kindesalter in der theologischen Lehre, sodass der Junge die lateinischen Klassiker der Kirchenväter, kanonische und historische Bücher sowie die *Bibel* las. Im Alter von zwölf Jahren besuchte er die Universität in Heidelberg und ein Jahr darauf in Tübingen. Mit dem Erreichen des Magister Artiums setzte der 14-Jährige sein Studium der Theologie in Köln fort, wechselte aufgrund einer Seuche jedoch nach sieben Monaten an die Universität Freiburg i. Br., wo er neben dem Theologiestudium auch griechische und hebräische Sprachstudien betrieb. Im Jahr 1508 fand die Priesterweihe in Straßburg und zwei Jahre darauf die Promotion zum Doktor der Theologie statt. Es folgte 1510 ebenfalls die Ernennung zum Professor für Theologie an der Universität Ingolstadt (vgl. Iserloh 1982: 249). Eck, der humanistischen Ideen gegenüber nicht abgeneigt war, machte sich frühzeitig einen Namen durch Publikationen und Disputationen. An der Universität genoss der Professor hohes Ansehen, was sicherlich die Berufung zum Rektor begünstigte (vgl. Hägler 1992: 61).

Der Ingolstädter Professor war der Erste, resümiert Schulze, der die Stimme gegen Luther mit Wirkung erhob und bis zum Tode all seine Kräfte mobilisierte, um gegen den Wittenberger Reformator, in seinen Augen einen verderblichen Ketzer, unermüdlich Widerstand zu leisten (vgl. Schulze 1996: 39). Im Jahr 1525 veröffentlichte er das König Heinrich VIII. (1509-1547) gewidmete *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae*. Von dem „Handbüchlein“ sind 121 Ausgaben und Übersetzungen bekannt, was es zu der meistgelesenen und -verbreiteten katholischen Schrift im 16. Jahrhundert

machte. Es zielte darauf ab, dem Leser Material für die Auseinandersetzung mit den lutherischen „Häretikern“ zur Verfügung zu stellen (vgl. Iserloh 1982: 253f). Der renommierte Professor nahm an zahlreichen Religionsgesprächen auf Seiten der Altgläubigen teil, um den Protestantismus zu bekämpfen. So stellte er etwa auf dem Reichstag zu Augsburg, von Kaiser Karl V. als Forum zur Diskussion von Glaubensfragen gedacht, seine 404 Artikel gegen die Irrtümer der häretischen Bewegung der Protestanten vor. Bei den später stattfindenden Religionsgesprächen in Hagenau, Worms und Regensburg fiel dem Ingolstädter dagegen keine führende Rolle mehr zu (vgl. Hägler 1992: 62).

Von Krankheit gezeichnet, verstarb Eck 1543 in Ingolstadt. Gegner verbreiteten polemische Geschichten über das grausame Ende des altgläubigen Theologen. Es sei die Leistung des Ingolstädter Professors gewesen, betont Dittrich, den Siegeszug der Reformation in den ersten entscheidenden Jahren in Süddeutschland gebremst zu haben. Inmitten einer theologisch unklaren Situation sorgte der „Mann der ersten Stunde“, der immer wieder die Kurie bezüglich offenkundiger Missstände mahnte und Ratschläge erteilte, in dem von ihm geführten „Mehrfrontenkrieg“ für eine klare Absteckung der Linien (vgl. Dittrich 1991: 118).

6.3.1 Des Papstes Advokat

Für Eck stellte die Obrigkeit einen festen Bestandteil der Gesellschaft dar. Dittrich führt aus, der Theologe bemühte sich nach Kräften, um die Stellung der weltlichen und geistlichen Obrigkeiten theologisch abzusichern. Christliche Freiheit existiere nur im Geiste. Alle Obrigkeiten, da sie auf Gott zurückgingen, hieß es zu ehren und ein Jeder bleibe in seinem Stand. Der Professor aus Ingolstadt, Dittrich weiter, bejahte und verteidigte den politischen und sozialen status quo. Dies schloss auch die Leibeigenschaft, welche er als schriftgemäß billigte, ein (vgl. Dittrich 1991: 192f). In dem *Handbüchlin gemainer stell unnd Artickel der jetzt schwebenden Neuween leeren* in der Version von 1533 überschrieb er das 26. Kapitel mit den Worten „Vom Ketzern Brennen“ und das darauffolgende 27. Kapitel mit „Nit zu disputiern mit den ketzern“. Es erfolgt eine auf vielen biblischen und historischen Beispielen fußende Legitimation der Bestrafung von Ketzerei. So bestünde die Aufgabe der Fürsten, argumentierte Eck, darin, das existierende Übel zu belangen (vgl. CC 35, 74):

„Ain yetliche seel sey underworffen der oberkait und gewalt / das ist kein gewalt / dann von Got. [...] denn er (der Fürst) tregt nicht vergebens das Schwerdt / Dann er ist ain Diener Gottes unnd ain reher im zorn / dem der übel handelt“ (CC 35, 65).

Eine Disputation mit den Anhängern Luthers und Zwinglis lehnte der Theologe ab. Er brandmarkte diese als „Ketzer“ und stellte sie in eine Reihe mit John Wyclif (1330-1384) sowie

Jan Hus (1369-1415) (vgl. CC 35, 75). Zu Beginn der Kontroverse vertrat der altgläubige Theologe zum Thema Disputation und Luther jedoch eine weniger radikale Position.

Eck stand schon 1518 mit Luther in Kontakt. Zwischen beiden Theologen gab es bereits Spannungen, dennoch zollte man sich gegenseitig Respekt und wahrte die Umgangsformen. So äußerte der Ingolstädter in einem Brief an Luther die Hoffnung, die Streitigkeiten bald beilegen zu können:

„Gott der Allmächtige aber möge bewirken, daß dieser literarische Streit, der zwischen uns bereits angefacht ist, mit Ehre Seines Namens und der Wahrheit irgendwann sein Ende findet und so das theologische Studium (das bis jetzt so verächtlich behandelt wird) sich entfalte und blühe und Religion und Frömmigkeit des Volkes wieder aufleben“ (EBW Nr. 64).

Das erklärte Ziel, so Eck, sei ein gemeinsames theologisches Studium sowie eine Verankerung des Glaubens innerhalb der Bevölkerung. Der Brief endete mit den versöhnlichen Worten: „Dafür lasst uns gemeinsam demütig bitten, mein Martin [...]“ (EBW Nr. 64). Bei der „Leipziger Disputation“ im Jahr 1519 nötigte Eck mittels geschickter Argumentation seinen Kollegen dazu, den Primat des Papstes ebenso wie die Unfehlbarkeit der Konzile in Frage zu stellen sowie das verbindliche kirchliche Lehramt zu leugnen. Der Ingolstädter zwang den Wittenberger zu dogmatischer Eindeutigkeit, der infolgedessen sein Prinzip von „sola scriptura“ aufstellte, heißt es bei Weiß. Somit verließ Luther den Weg eines Reformers, was Eck wiederum als Angriff auf die Einheit der Kirche interpretierte. Als direkte Folge verfasste der papsttreue Theologe mehrere Schriften gegen den Abtrünnigen (vgl. Weiß 2017: 78). Im Frühjahr des darauffolgenden Jahres reiste der Ingolstädter Professor nach Rom, um seine Bücher, die durchaus auch kritisch von Missbräuchen des Papsttums sprechen, aber vordergründig dessen Primat rechtfertigen, dem Pontifex zu überreichen. In einem Brief äußerte sich der Theologe über sein Vorhaben eindeutig:

„Dennoch verteidige ich unwiderlegbar den apostolischen Stuhl gegenüber den Häresien LUTHERS; alles wird von mir aus ältesten Quellen der Kirchenväter hergeleitet“ (EBW Nr. 101).

Leo X. berief Eck in die zuständige Kommission, welche die Banndrohungsbulle *Exsurge Domine* über die Häresien und Ketzereien des Augustiners ausarbeiten sollte. Aufgrund seiner hohen Sachkenntnis in der „Causa Lutheri“ kam dem Ingolstädter eine wichtige Position bei der Abfassung des Textes zu, den er anschließend im Alten Reich zu verbreiten hatte. Auf dem Wormser Reichstag von 1521 erfolgte schließlich die Verhängung der Reichsacht sowie ein Verbot der Lutherschriften. Eck erstattete persönlich in Rom Bericht und bemühte sich fortan, die Wormser Beschlüsse in Bayern umzusetzen (vgl. Weiß 2017: 79). Die Reformation als theologisch-politisches Großereignis vermochte der engagierte

Professor allerdings nicht aufzuhalten. Ein Brief aus dem Jahr 1525 illustriert die Verfassung des Altgläubigen:

„Ich empfinde nämlich Widerwillen gegen mein Vaterland; es ekelt mich fast vor dem Namen "Deutschland", da ich jeden Tag gezwungen bin, von Häresien, Aufständen, Sakrilegien, Gotteslästerungen, Schismen und Freveln aller Art zu hören“ (EBW Nr. 190).

Insbesondere die Ereignisse des Bauernkrieges sowie die rasante Ausbreitung der neuen Lehren ließen ihn „Widerwillen“ gegen sein Vaterland, für dessen Namen er fast schon Ekel empfand, verspüren. Diese Gefühlslage kanalisierte sich in einer Form des Hasses gegen die „Ketzer“ und allen voran Martin Luther. Eck sah in ihm den Ausgangspunkt allen Übels. Demnach seien Luthers Schüler in verschiedene Richtungen und Sekten zerfallen, woraus der religiöse und sittliche Niedergang des Landes resultiere (vgl. Dittrich 1991: 168, CC 35, 107).

Eck forderte als Konsequenz die Obrigkeiten zum aktiven Einschreiten gegen den Protestantismus, welchen er undifferenziert als Ketzerei begriff, auf. In diesem Zusammenhang kam er auf die Handhabung der Täufer zu sprechen:

„Wenn all fürsten so treffenlich angriffen die Lutherischen, als sie die wiedertauffer herumb geruckt haben, so solten jetzt wol als lützel Lutherisch sein, als widertauffer, die fast alle erloschen sind, wie wils got, auch kürzlichen geschehen wirt“ (Eck zitiert nach Dittrich 1991: 184).

Aufgrund des harten Vorgehens, von Eck als „trefflich“ beschrieben, habe man die Wiedertäufer beinahe ausgelöscht. Selbigen Aktivismus forderte er nun auch im Kampf gegen die Protestanten. Ein anderer Passus zeugt vom gleichen aggressiven Grundtenor:

„[...] wo der Kaiser hätte dem Rathschlag [...] gefolget, und im Einzug in Deutschland die Lutherischen mit dem Schwert flugs und frisch angegriffen, einen nach dem anderen geköpft, so wäre die Sache wohl Rath worden“ (WA 30 III, 256).

Seine harte Linie kommt klar zum Vorschein. Er befürwortete ein entschlossenes Handeln der Obrigkeiten, die entschieden gegen ketzerische Anschauungen vorzugehen hätten. Augenscheinlich präferierte der Ingolstädter die Todesstrafe gegenüber Verbannung und Inhaftierung. So verwundert es auch wenig, dass er bei dem Verhör und der Gerichtssitzung gegen Leonhard Käser (1480-1527), einen ehemaligen Kaplan, der sich zu Luther bekannte und deshalb im August 1527 den Feuertod starb, anwesend war. Er wäre zudem des Öfteren in „inquisitorischer Mission“ unterwegs, schreibt Dittrich (vgl. Dittrich 1991: 145).

Ein weiterer Konflikt ergab sich mit Zwingli, dessen „ketzerische Lehren“ Eck mit Nachdruck bekämpfte. Der papsttreue Theologe verfasste mehrere Streitschriften gegen die Schweizer Reformatoren. Das zerrüttete Verhältnis kommt in einem an Zwingli gerichteten Brief besonders anschaulich zum Ausdruck:

„Gemäß der Forderung des Evangelisten Johannes sage ich Dir keinen Gruß, wie es in Briefen sonst üblich ist, denn ich sehe in Dir einen verworfenen, glaubensabtrünnigen und verdamnten Ketzer und Gotteslästerer“ (EBW Nr. 217).

Von bloßer Polemik, denn es handelt sich um ein privates Schreiben, kann keine Rede sein. Eck begriff den Zürcher Prediger als „Ketzer“ und „Gotteslästerer“. Der Schweizer war für den Katholiken ein Feind der Kirche, welchen es zu bekämpfen galt. Was genau darunter zu verstehen ist, zeigt ein weiteres Schriftstück. Im Jahr 1525 verfasste Eck einen Brief an die Eidgenossen, in dem er Glaubenstreue forderte:

„Ich habe im vergangenen Jahr Eure Gnaden, Strenge, Festigkeit und Weisheit auf das dringlichste ermahnt, beim wahren, alten, unbezweifelbaren christlichen Glauben zu bleiben und sich durch die irrige, verführerische und ketzerische Lehre ZWINGLIS in keiner Weise beirren zu lassen, wie ich mich auch wiederholt gegenüber Euren Herrlichkeiten oder ihren bestellten Richtern bereit erklärt habe, aufgrund der Heiligen Schrift gegen ZWINGLI eine Disputation auszurichten. Das aber hat ZWINGLI, der »*das Licht haßt und in der Finsternis wandelt*«, nicht akzeptieren wollen, wie Ihr das vor kurzem ausführlich dargelegt habt“ (EBW Nr. 194).

Der Ingolstädter Theologe spricht von einer Disputation, welche Zwingli ablehnte. Das Streitgespräch fand ein Jahr darauf in Baden statt, jedoch ohne Zwingli, der sich stattdessen von Oekolampad (1482-1531) vertreten ließ. Eck erlangte einen Sieg für die Altgläubigen. Zwölf Kantone verboten als direkte Folge der „Badener Disputation“ jedwede Neuerung in Sachen des Glaubens und Gottesdienstes (vgl. Iserloh 1985: 64f). In diesem Sinne handelte es sich bei Ecks Kampf um eine theologisch geführte Auseinandersetzung. Demgegenüber findet sich in dem Brief an die Eidgenossen noch eine weitere Dimension:

„Darum bitte ich um Gottes Willen Eure Gnaden, Gunst und Freundschaft, daß Ihr als beherzte und ehrenwerte Leute den wahren, alten, unbezweifelbaren christlichen Glauben mutig verteidigt und die falsche, verführerische, gotteslästerliche Ketzerei ausrottet und vertilgt“ (EBW Nr. 194).

Nunmehr ergeht nicht nur die Forderung, den katholischen Glauben zu verteidigen, sondern gleichsam die „ketzerische“ neue Lehre „auszurotten“ und zu „vertilgen“. Eck erwartete von den zuständigen Obrigkeiten demnach ein gewaltsames Vorgehen gegen die Feinde der Kirche. Rischar kommt zum selben Urteil, wenn er schreibt, Eck verlangte eine unbarmherzige Bekämpfung Zwinglis. Seiner Ansicht nach, Rischar weiter, müsse die Reichsacht über Zwingli und dessen Anhängerschaft verhängt und sofort vollstreckt werden (vgl. Rischar 1968: 83).

Eng verbunden mit Zwingli sind auch Ecks Ausführungen über das Täuferum. Sein Hauptfeind blieb jedoch zeitlebens der Wittenberger Augustiner. In einem Brief an Georg von Sachsen aus dem Jahr 1527 legte der Theologe das harte Vorgehen Bayerns gegen die Wiedertäufer dar. Er notierte alle ihm bekannten Hinrichtungen von Täufern (vgl. EBW Nr.

215). Dittrich spricht von einer bemerkenswerten Detailkenntnis Ecks, der selbst bei Vernehmungen von Täufern mitwirkte, sowie einer kühlen Distanziertheit. Selten sei in der Reformationszeit mit einer solchen Härte gegen Andersdenkende vorgegangen worden wie in Bayern. Die Todesstrafe als geeignetes Instrumentarium für die Handhabung von Häresie befürwortete der Ingolstädter vorbehaltlos, resümiert Dittrich (vgl. Dittrich 1991: 145). Gegenüber Kaiser Karl V. beschwor er 1530 Luthers Schuld an dem Täufertum und anderen Sekten, die Deutschland „verwüsteten“ (vgl. EBW Nr. 232). Dementsprechend lobte der Professor das „treffliche Vorgehen“ der Fürsten gegen die Täufer, dessen es auch gegen die Lutherischen bedürfe, wie die vorangegangenen Erläuterungen zeigten. Obrigkeiten, so die allgemeine Devise der bisherigen Ausführungen, haben jedwede Form von Ketzerei mit äußerster Härte zu strafen. Dittrich sah in Eck mehr einen Inquisitor denn Disputator (vgl. Dittrich 1991: 184), was wiederum der Devise des 27. Artikels, nicht mit Ketzern zu disputieren, aus dem *Handbüchlein* entspricht.

Den Osmanen widmete der Theologe ebenfalls einen Abschnitt in seinem *Handbüchlein*. Umfangreichere Streitschriften, was wiederum darauf schließen lässt, dass Eck sich primär der von Luther ausgehenden Gefahr zuwandte, existieren nicht. Gleich zu Beginn heißt es:

„So möge un sollen die Christen kriegien wider Türcken / Ketzer / und ungehorsamen“
(CC 35, 65).

Er legitimierte in diesem Kontext nicht nur einen Krieg wider die „Türken“, sondern auch gegen die „Ketzer“. Dies kann sich nur auf die Anhängerschaft der neuen Lehre beziehen, die er nicht als Christen, sondern „Neuchristen“ verunglimpfte. Die Einwände jener „Neuchristen“, nicht gegen die „Türken“ zu kämpfen, wie u.a. von dem jungen Luther vorgebracht, wies der Ingolstädter Theologe entschieden zurück (vgl. CC 35, 66f). Jörgensen verweist auf die einzigartige Interpretation Ecks, demnach Gott die Osmanen durch die Christen strafen wolle. In Erinnerung an die Kreuzzüge rief der Altgläubige zum Krieg auf. An anderer Stelle wiederum, so Jörgensen, sah der Professor die „Türken“ als eine Strafe Gottes für die „Ketzerien“ von Luther und Zwingli (vgl. Jörgensen 2014: 329). Dem Kaiser als Schutzherrn des katholischen Glaubens und Werkzeug Gottes komme die Aufgabe zu, gegen die „blutrünstigen Tyrannen“ zu streiten (vgl. EBW Nr. 232). Erst wenn Luther und die anderen „Häresien“ niedergeschlagen seien, der rechte Glauben in Deutschland erneut erblühe, schenke Gott, über die „Ketzerien“ der Widersacher verärgert, den Sieg über die Türken (vgl. EBW Nr. 234). An dieser Stelle kommt nochmals Ecks Forderung nach einem Krieg gegen die Protestanten und Unterstützer zur Geltung, deren Existenz er eng mit dem Erscheinen der Osmanen verknüpfte. „Türkengefahr“ und innerkonfessionelle Streitigkeiten waren für ihn demnach untrennbar miteinander verbunden, was nach einer kriegerischen Intervention gegen beide Bedrohungen verlangte, wie das Zitat zeigt.

Im Jahr 1541 veröffentlichte Eck *Ains Judenbüechlins verlegung: darin ain Christ/ gantzer Christenhait zu schmach/ will es geschehe den Juden vnrecht in bezichtigung der Christen kinder mordt*. Als Anlass nahm der Ingolstädter die anonym publizierte Schrift Osianders gegen die Blutbeschuldigung der Juden. In einem Brief äußerte der Theologe seinen Verdacht bezüglich der Verfasserschaft des St. Lorenzer Predigers:

„Auch sonst gibt es die starke Vermutung, daß er [Osiander] der Autor des Büchleins ist. Auch wenn mir nämlich keiner den Namen des Verfassers genannt hätte, so zeigt doch der Stil, wer der Verfasser ist, führt er doch so unvermittelt Gründe an, auf die er trotzig pocht. Alles ist jedoch kunstlos, mit falschen Folgerungen und ohne Begründungen, lauter Geschwätz, unnützes Räsonieren und, wie es OSIANDERS Art ist, voller Lästerungen gegen jedermann, Schmähungen und Kränkungen, daneben Hochmut, hochtrabende Worte, dabei nichts als Sophisterei“ (EBW Nr. 397).

Der Inhalt des Schreibens gibt zudem Aufschluss über das, milde ausgedrückt, zerrüttete Verhältnis Ecks zu Osiander, den er in seiner Abhandlung als „Judenvater“, „Mordverteidiger“ sowie „Judenschützer“ titulierte (vgl. Hägler 1992: 129). Nach dem Selbstverständnis Ecks, heißt es bei Hägler, handelte es sich um eine Widerlegung von Osianders Traktat. In der zweiten Hälfte, Hägler weiter, finden sich starke Tendenzen einer Verselbstständigung mit antijüdischer Polemik, die teilweise keinen Bezug zu den Ausführungen des Nürnberger Reformators aufweisen (vgl. Hägler 1992: 59). Eck gab an, im Jahr 1503 selbst ein Kind im Alter von vier Jahren gesehen zu haben, welches von dem Vater des Blutes willen an die Juden verkauft worden sei und bei der Prozedur verstarb (vgl. Raddatz 1992: 179). Aus seiner Perspektive handelte es sich bei der Blutbeschuldigung um eine wahre Begebenheit. Im letzten Abschnitt wiederholte der Theologe diese Aussage nochmals in verallgemeinerter Form. Er verwies auf die Tatsache, des Öfteren überführe man die Juden des Mordes an unschuldigen Christen und anderer Vergehen (vgl. Bäumer 1983: 275). Vor dem Hintergrund der „jüdischen Vergehen“ thematisierte der Professor aus Ingolstadt die Duldung von Juden seitens der Kirche:

„Es möchte ain hoh verwundern/ wie die kirch so miltiglich duldet die Juden: so sie vns auff das höchst feind seind/ die kinder ermorden/ die alten erwürgen/ sie verderben die gmain in stetten vnd auf dem land/ lestern Christum [...]“ (VD 16 E 383, 245).

Hägler zeigt Ecks Interpretation der gerechten Strafe Gottes an dem Judentum auf, das sozusagen als „Anschauungsmaterial“ unter den Christen verbleiben dürfe. Er stellte, Hägler weiter, die jüdische Existenz in die Dienstbarkeit der christlichen Lehre. Somit ergibt sich bei Eck ein enger Zusammenhang zwischen der Existenzberechtigung der Juden und der Nutzbarkeit für den christlichen Glauben. Hägler spricht von dem Juden als eine auf den Christen hin definierte Unperson (vgl. Hägler 1992: 122). Sie konstatiert zusammenfassend: Ecks Schrift gegen die Ausführungen Osianders sei zu einer umfassenden Anklage gegen

die gesamte Judenheit angewachsen. Das Faktum der gegen geltendes Recht hingerichteten Juden aus dem von Osiander thematisierten Prozess, verkehrte Eck zu einer jüdischen Bedrohung der gesamten Menschheit, bei der er den Juden als „Dämon“ schlechthin charakterisierte (vgl. Hägler 1992: 132). Umso mehr verwundert es, dass der altgläubige Theologe eine Reihe von Zugeständnissen gegenüber der jüdischen Minderheit machte. So billigte er ihnen zeitgleich neben der „Dämonisierung“ zu, obzwar keine neuen Synagogen zu bauen seien, die alten wenigstens auszubessern, einen freien Verkauf von Waren, keine Gerichtsverhandlungen seitens der Christen gegen Juden am Sabbat oder ihren Festen abzuhalten. Ferner untersagte er die Schändung von jüdischen Friedhöfen sowie den Zwang zu ungewöhnlichen Diensten. Bemühungen zum Glaubensübertritt begrüßte der Ingolstädter, einen Missionszwang lehnte er allerdings ab. Ebenfalls dürfe den Juden keine Gewalt angetan werden. Ihr Geld und Gut solle man ihnen lassen (vgl. Bäumer 1983: 274). Hägler betont, den Forderungen fehle es an Glaubwürdigkeit. Ropers Ausführungen enthalten keinen derartigen Passus (vgl. 4.3.3.10). Ebenfalls finden sich bei Bäumer und Radatz keine derartigen Verweise. Ein expliziter Aufruf bezüglich einer Gewaltanwendung gegenüber den Juden, da sind sich alle Autoren wiederum mittels „kollektivem Schweigens“ einig, findet sich in Ecks polemischer „Judenschrift“ nicht.

6.3.2 Anwendung der Typologie

Johannes Eck, der Ingolstädter Professor, arbeitete eng mit den bayerischen Obrigkeiten zusammen. Er übernahm ihm zugeteilte Aufgaben, leistete eine theologische Beratung und vertrat die Interessen Bayerns und der Katholiken auf Disputationen und bei Religionsgesprächen. Seinem beruflichen Werdegang lag eine klassisch theologisch-akademische Laufbahn zugrunde. Politische Ämter hatte Eck nicht inne. Demzufolge vermochte er nur beratend mittels Empfehlungen und nicht aus eigener Kraft die politische Agenda zu beeinflussen, was dem Handlungsbegriff von „Herrschen“ widerspricht.

Ebenso wäre es falsch, Eck ein dem Idealtypus „Dulden“ entsprechendes Verhalten attestieren zu wollen. Das Erdulden konkurrierender Ansichten und Meinungen fiel dem Theologen sichtlich schwer. Für ihn existierte lediglich eine tragbare Position und das war der katholische Glaube. Jedwede andere rivalisierende Ansicht subsumierte der Ingolstädter unter das Schlagwort der „Häresie“. Die Ausführungen zu den Juden, denen er ein grundlegendes Existenzrecht einräumte, stellte ebenfalls keine auf ein „Dulden“ hin abzielende Ausprägung des Handlungsbegriffes dar. Wie Hägler herausarbeitete, diente die „Unperson“ des Juden in seinen Erläuterungen der Dienstbarkeit der christlichen Lehre. Eine eigenständige Daseinsberechtigung, aus der eine Duldung hervorginge, liegt folglich nicht

vor. Eck setzte im Umgang mit abweichendem Ideengut alles daran, den „Staat“ bzw. die dominierende Gruppe innerhalb des Gemeinwesens, welche in der Lage war, eine Politik des „Duldens“ herbeizuführen, zu einem gegensätzlichen Vorgehen zu bewegen.

Als Verteidiger des katholischen Glaubens gab es für den altgläubigen Professor nur eine unzweifelhafte Wahrheit, welche auf die zentrale Autorität von Gott zurückzuführen war. Neben Gott selbst fungierte der Papst als dessen irdischer Stellvertreter nun ebenfalls als eine solche Größe. Der Ingolstädter verteidigte zeitlebens das Papstprimat, aus dem sich wiederum die dogmatische Unfehlbarkeit des Selbigen ableitete. Die heilige römische Kirche, so seine Auffassung, bereitete den einzig rettenden Heilsweg. Es handelte sich um eine exklusive Gemeinschaft mit dem Anspruch der Identitätssicherung durch Zugehörigkeit. Aus der Sicht eines Professors der Theologie fällt dem letztgenannten Aspekt nochmals eine herausragende Bedeutung zu. Vor diesem Hintergrund, was wiederum auf das stark vereinfachte Deutungsmuster von „richtig“ und „falsch“ verweist, erfolgte die Ablehnung sämtlicher konkurrierender theologischer Ideen. Demnach entspricht das Verhalten Ecks, der fest davon überzeugt war, im Dienst der Wahrheit zu handeln und abweichende Meinungen daher als Ketzerei begriff, vollumfänglich dem Handlungsmuster des „(kompromisslosen) Festhaltens an Ideen“.

Eng verbunden mit diesem Handlungstypus ist auch die vierte Ausprägung: das „Unterdrücken konkurrierender Ideen“, kurz: „Unterdrücken“. Bezüglich einer Dialogbereitschaft fand bei dem Theologen eine Entwicklung statt. Zu Beginn stand Eck mit vielen Reformatoren in Briefkontakt und nahm an Disputationen teil. Letztere dienten allerdings weniger dem eigentlichen Dialog, denn der Verteidigung der von ihm vertretenen Ideen. Gleiches gilt für die Religionsgespräche. Nicht grundlos arbeitete der Ingolstädter 404 Artikel über die Häresien der Gegenseite heraus. Hierbei handelte es sich mehr um eine Anklage, denn um die Bereitschaft für fruchtbare Gespräche. Der 27. Artikel des von ihm verfassten *Enchiridions*, welcher das Disputieren mit Ketzern, also nahezu allen religiös Andersdenkenden, untersagte, stellt gleichsam einen Beleg für eine spärliche Dialogbereitschaft dar. Gilt es die Dialogbereitschaft, wenngleich rudimentär vorhanden, als mangelhaft einzustufen, so war die Kompromissbereitschaft noch weitaus geringer. Aus intrinsischem Antrieb heraus bestand keinerlei Motivation zu Zugeständnissen gegenüber der Gegenseite. Lediglich extrinsische Faktoren wie die ergebnisorientierte weltliche Obrigkeit mag bei dem Theologen einen gewissen Pragmatismus zu Tage befördert haben. In diesen Fällen handelte er allerdings als deren Stellvertreter bei Religionsgesprächen, was sicherlich zum Teil ein der Situation angepasstes Handeln nach sich zog. Abweichendes Ideengut bzw. dessen Anhängerschaft interpretierte er zweifelsfrei als Außenfeinde, die es in Konformität mit dem eigenen Gewissen mit allen Mitteln zu bekämpfen galt. Über den geistlichen Kampf, geführt mittels Disputationen (Stichwort: „Badener Disputation“) oder theologischer Pamphlete und

Predigten, gegen die von ihm als „Häretiker“ eingestuften Widersacher hinaus, hielt der papsttreue Professor die Obrigkeiten mehrfach dazu an, mit Gewalt gegen Dissidenten vorzugehen. Er präferierte eine kriegerische Intervention seitens des Kaisers gegen die sogenannten „Neuchristen“, um die gottgegebene Ordnung sicherzustellen. Mit anderen Worten: Der Ingolstädter befürwortete eine militärische Auseinandersetzung, definiert als Angriffskrieg, wie sie im „Schmalkaldischen Krieg“ im Jahr 1546 letzten Endes kommen sollte, gegen die geistlichen und weltlichen Feinde des katholischen Glaubens. Seine Einstellung, dass es von der katholischen Doktrin abweichendes Ideengut zu eliminieren galt, entspricht daher dem Handlungsbegriff „Unterdrücken“.

6.3.3 Strukturelle Bezugspunkte und Unterschiede zu Luther

Eck und Luther beriefen sich beide auf eine von Gott eingesetzte Obrigkeit, die den wahren Glauben zu schützen habe und im Zuge dessen falsche Anschauungen unterbinden müsse. Im Gegensatz zu dem Wittenberger definierte der Ingolstädter ganz im traditionellen Sinne der katholischen Kirche auch geistliche Würdenträger – allen voran den Papst selbst – als Obrigkeiten. Beide Geistlichen sprachen sich darüber hinaus für ein hartes Vorgehen gegen die Täufer aus. Ebenfalls teilen beide die Gemeinsamkeit, einen „Vielfrontenkrieg“ zu führen. Im Unterschied zu dem Augustiner, der sich erst politischen Rückhalt sichern musste und zeitlebens einer konfessionellen Minderheit angehörte, die er und seine Kollegen wiederum erst als solche zu etablieren hatten, stand Eck ein über die Jahrhunderte gewachsenes und funktionierendes institutionelles Gefüge zur Verfügung, das ihm im Gegensatz zu Luther physische Sicherheit garantierte und darüber hinaus auch die Möglichkeit bot, politischen Einfluss auszuüben. Auch bei der gegeneinander gerichteten Polemik existieren auffällige Gemeinsamkeiten. So verunglimpfte Luther die Altgläubigen als „Namenschristen“, die wie der Terminus schon suggeriert, nur dem Namen nach Christen seien und die Bezeichnung „Christen“ darüber hinaus zu Unrecht vereinnahmten. Eck dagegen polemisierte gegen die Protestanten mit der Floskel „Neuchristen“, was auf den ketzerischen Charakter abzielte.

Der junge Luther argumentierte in seinen politischen Schriften der frühen 1520er Jahre dafür, Häresie nur mit dem geistlichen Schwert handzuhaben und brach dahingehend sicherlich nicht ganz uneigennützig mit der katholischen Linie. Diesen ambitionierten Ansatz vermochte er selbst nicht einzulösen. Eck dagegen, in der langen Tradition der katholischen Ketzerverfolgung stehend, sprach sich für ein hartes Vorgehen seitens der Obrigkeiten gegen die Häretiker aus. Er befürwortete pauschal die Hinrichtung der von ihm als Ketzer klassifizierten Abweichler und insbesondere der Wittenberger Strömung, von der, so Eck,

das „Übel“ seinen Ausgang nehme. Inhaftierung und Ausweisung spielten bei der Bestrafung insofern eine untergeordnete Rolle. In dieser Hinsicht übertraf der altgläubige Professor, der immerhin Rom und den Großteil der Würdenträger des Reiches zumindest konfessionell hinter sich stehend wusste, seinen direkten Kontrahenten an Radikalität. Luther dagegen verstand sich darauf, mehr Streitschriften gegen seine Feinde zu veröffentlichen. Er widmete vielen seiner Animositäten eigene Abhandlungen, in denen er reichlich polemisierte. Eck wiederum verwendete den überwiegenden Teil seiner Schaffenskraft auf den Kampf gegen die Lutheraner. An zweiter Stelle standen Zwingli und die Schweizer Reformatoren, die, hier ein weiterer Unterschied zu dem Wittenberger Theologen, von der dortigen Obrigkeit ebenfalls mit dem Schwerte zu strafen seien. Auch verurteilte der Ingolstädter Luthers einstige Position bezüglich des Türkenkrieges. Er sprach sich, die Osmanen und Protestanten theologisch verbindend, für ein kriegerisches Vorgehen aus. Die außergewöhnliche Interpretation, auf die Kreuzzüge anspielend, Gott wolle die anrückenden Osmanen durch das Christentum strafen, versinnbildlicht die kriegerische Komponente in Ecks Denken wiederholt. Der späten „Judenschrift“ des Katholiken lag, hier der Unterschied zu dem Augustiner, kein eigener Antrieb zu Grunde. Er nahm die – seiner Meinung nach – ungeheuerlichen Ausführungen Osianders zum Anlass für das umfangreiche Pamphlet. Wie die meisten Zeitgenossen lehnten Luther und Eck die jüdische Religion entschieden ab. Sie verwarfen und „dämonisierten“ den jüdischen Glauben und instrumentalisieren ihn für das Christentum. Im Gegensatz zu seinem Widersacher aus Wittenberg, der für einen Arbeitszwang plädierte, sprach sich der Altgläubige dafür aus, die Juden nicht zu „ungewöhnlichen Diensten“ heranzuziehen. Darüber hinaus gestand er ihnen Eigentum und den Handel mit Waren zu, was Luther ebenfalls missbilligte. Wollte der Augustiner die Synagogen niederbrennen, so erlaubte Eck die Reparatur der Gotteshäuser. Damit ging auch ein grundlegendes Existenzrecht im Alten Reich einher, welches sein Gegenspieler den Juden verwehrte und sich stattdessen für die Verbannung als letzte Konsequenz aussprach. Es bleibt zu konstatieren, dass Johannes Eck im Vergleich zu Martin Luther ein radikaleres oder fallweise ähnlich rigoroses Vorgehen gegenüber Häretikern befürwortete. Aber auch letztgenannter, der zu einem schonungslosen Vorgehen gegen die Bauern aufrief, was wiederum in dem Schutz des Evangeliums seine Begründung fand, schreckte keinesfalls vor Massentötungen zurück, wo ihm dies notwendig erschien. Dennoch obliegt der Eindruck, ein mit der Rettung der Kirche begründetes, destruktiveres Gedankengut bei Eck vorzufinden. Beide Professoren entwickelten ausgeprägte judenfeindliche Positionen. In diesem besonderen Fall wirkten die Äußerungen des Ingolstädter Theologen bezogen auf den Umgang mit der jüdischen Minderheit im Vergleich zu denen des Wittenberger Geistlichen verhältnismäßig moderat.

6.4 Johannes Calvin

Im Jahr 1509 als Sohn von Gérard Cauvin (gest. 1531), dem Sekretär des Bischofs Charles de Hangest (1461-1528) und Prokurator des Kathedralenkapitels, in Noyon geboren, profilierte der spätere Reformator von der einflussreichen Stellung seines Vaters (vgl. Nijenhuis 1981: 569). Calvin, auf Wunsch des Vaters Student der Rechtswissenschaften, erhielt an seinen universitären Stationen in Paris, Orleans, Bourges eine umfangreiche humanistische Schulung und lernte neben Latein auch Griechisch und Hebräisch (vgl. Burger 2008: 141, Gerrish 1999: 17). Der Wille Gottes, so die Eigenaussage, habe ihm das Streben nach einem tieferen Verständnis der *Bibel* aufgetragen. Die schrittweise stattfindende Neuorientierung ging, so Reinhardt, auf seine humanistischen Vorstellungen und Werte zurück. Vor dem Hintergrund der harten Linie des französischen Königs gegen Häresie blieb Calvin nur die Flucht. Genf sollte, seinen Äußerungen zufolge, nur eine Zwischenstation auf der 1536 stattfindenden Reise darstellen. Jedoch überzeugte ihn der Reformator Farel (1489-1565), in der Handelsstadt zu bleiben, wo er erst 1559 das Bürgerrecht bekommen sollte (vgl. Reinhardt 2009: 55ff, Gerrish 1999: 22). Neben dem humanistischen Gedankengut lobte Calvin gleichsam Luther, den „vortrefflichen Hirten der christlichen Kirche“, der ihn nachhaltig beeinflusste:

„Könnte ich doch zu Euch fliegen, um auch nur ein einige Stunden Deine Gegenwart zu genießen“ (CStA 8, 101),

heißt es an einer Stelle. Auch der persönliche Gruß des Augustiners, der seine Bücher mit „Genuss“ las, den er über Bucer erhielt, beeindruckte Calvin nachhaltig (vgl. Selderhuis 2008: 58). Trotz der ehrlich gemeinten Verehrung wusste der auf Eigenständigkeit bedachte Genfer Pfarrer, seinen Weg zu gehen:

„Wenn nun Luther uns mit unserem Bekenntnis annehmen kann, so wäre mir nichts lieber; aber allein beachtenswert in der Kirche Gottes ist er nun doch auch nicht“ (CStA 8, 88).

Zu der Amtszeit Calvins setzte sich die Genfer Regierung aus einer Rätehierarchie zusammen. An der Spitze stand der aus 25 gebürtigen Genfern bestehende, jährlich neu zu wählende Kleine Rat. Die Leitung der Kirche übernahm das „Compagnie des Pasteurs“, gebildet aus zehn Pfarrern unter dem Vorsitz eines einzelnen Pfarrherrn, der als Moderator fungierte. Calvin bekleidete zumeist diese wichtige Position und trug dem Rat die Wünsche des Gremiums vor (vgl. Kingdon 2008: 350). Aufgrund von Neuwahlen im Jahr 1538 änderten sich die politischen Verhältnisse zu Calvins Ungunsten. Seine Ablehnung des Abendmahls nach dem Berner Brauch führte zu einem, von ihm und seinen Anhängern ignorierten, Predigtverbot. Darauf verwies die politische Obrigkeit die Reformatoren der Stadt. In Straßburg

bekam Calvin eine Anstellung als Pfarrer für französische Flüchtlinge. Zudem ehelichte er die Witwe eines bekehrten Täufers (vgl. Gerrish 1999: 19).

Mit seiner durch den Genfer Rat eingeleiteten Rückkehr an den einstigen Wirkungsort im Jahr 1541 verlangte der Reformator die Etablierung eines Konsistoriums, rechtlich gesehen ein ständiger Ausschuss der Stadtregierung, dem, neben zwölf jährlich zu wählenden Ältesten, alle ordinierten Pfarrer angehörten, welches als Disziplinareinrichtung fungierte und die Kirchengzucht regelte. Die Institution ging auf Calvins Kirchenordnung, die er nach seiner Wiederkehr verfasste, zurück. Er selbst nahm an den meisten Sitzungen teil und spielte eine aktive Rolle (vgl. Kingdon 2008: 351). Jedoch hatte Calvin keinerlei politische Macht. Der Rat lehnte eine Kirchen- und somit Moralhoheit einer neuen Geistlichkeit, die über den politischen Obrigkeiten stünde, ab. So intervenierte das Gremium beispielsweise bei zu schroff ausfallenden Predigten (vgl. Reinhardt 2009: 61f).

Im Jahr 1544 kam es mit dem Erscheinen von Luthers Schrift *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament*, worin er die Anhänger der Zürcher Kirche der Ketzerei bezichtigte (vgl. WA 54, 141), zu einer weiteren Eskalation bezüglich des Sakramentes des Abendmahls. Calvin sah es als seine Aufgabe an, die Streitigkeiten zu beenden. Er suchte ab 1547 mit den Zürichern eine Verständigung in der Abendmahlfrage, die zu dem „Consensus Tigurinus“ führte, dessen offizielle Veröffentlichung 1551 stattfand und die zwinglisch-schweizerische mit der calvinisch-französischen Reformation verband. Aus beiden Strömungen ging ein reformiertes Kirchenwesen hervor, welches sich gegenüber den Katholiken und Lutheranern positionierte, die sich in direkter Konsequenz von den Schweizern distanzieren. Calvins Bemühungen gipfelten somit, entgegen den eigentlichen Intentionen, in dem Auseinanderbrechen der evangelischen Kirche in eine lutherische und eine reformierte Konfession (vgl. Mühling 2008: 71ff).

Die Wahl im Jahr 1555 markierte einen Wendepunkt. Nunmehr erlangten die Anhänger Calvins im Rat der Stadt eine knappe Mehrheit. Um die Macht zu sichern, bekamen viele dem Reformator treu ergebene Religionsflüchtlinge das Bürgerrecht zugesprochen. Als Reaktion zog eine Gruppe Patrizier protestierend durch die Stadt, was Calvin und seine Anhänger als Aufstand auslegten. Nach dem vermeintlichen Staatsstreich setzte eine Säuberungswelle, 23 verhängte Todesurteile einbegriffen, gegen die Feinde der Reformation ein. Als Resultat erfolgte eine Umbesetzung der politischen Ämter mit Calvin wohlgesonnenen Anhängern. Zwischen dem Kleinen Rat der Stadt und dem Konsistorium entwickelte sich eine enge Verquickung. Zunehmend hatten die Mitglieder des Konsistoriums eine Laufbahn als Senator vorzuweisen (vgl. Reinhardt 2009: 179ff).

Viele Glaubensflüchtlinge aus dem katholischen Süden emigrierten in Calvins heilige Stadt, die ab 1555 als Musterstadt der Reformation galt. Vor seiner Ankunft zählte Genf ca. 10.000

Einwohner. Im Jahr 1560 lebten in der protestantischen Metropole bereits 21.000 Menschen. Nur ein Jahr später stieg die Zahl der Bewohner auf über 25.000 (vgl. Selderhuis 2009: 47, Reinhardt 2009: 189, 263). Der Reformator selbst stellte sich in seinen Schriften als alttestamentlichen Propheten, zur Konfrontation mit den Feinden berufen, dar. Sein prophetisches Bewusstsein erzeugte wiederum eine Art von Immunität gegen Kritik (vgl. van Veen 2008: 163):

„Es hat nun unserem Herrn in seiner unendlichen Güte gefallen, mich [...] in die Reihe jener zu stellen, die er dazu bestimmt hat, der Welt seine Wahrheit offenzulegen und diese Wahrheit gegen alle Widersacher aufrechtzuerhalten“ (CStA 4, 251).

Hochrechnungen seiner Schüler zufolge hielt Calvin ca. 6.500 Predigten in Genf (vgl. Reinhardt 2009: 62). Körperlich erschöpft und von Krankheiten heimgesucht, verstarb der Genfer Reformator am 27. Mai 1564.

6.4.1 Die Kirche der Auserwählten und ihre Feinde

Calvin ging von einer durch Gott vorbestimmten Erwählung oder Verdammung der Menschen aus. Die Rede ist von Gottes „verborgener Erwählung“, denn nur er wisse, wer die Seinigen sind. Bei der Kirche handelt es sich demnach, zurückgehend auf Augustin, um das „Volk der Erwählten“. Sie stellt einen Ort dar, an dem sich die Glaubenden als theologisch Fragende befinden. Genf, wo man dank Calvin das reine Wort Gottes predigte, nahm eine besondere Stellung ein, da die Stadt der Versinnbildlichung der wahren Kirche entsprach (vgl. Link 2016: 126, Reinhardt 2009: 63ff). Lediglich die Gemeinschaft mit Christus, welche durch den Heiligen Geist zustande komme, könne die Trennung von Gott aufheben. Dieser rufe nämlich den Glauben in den gläubigen Menschen hervor (vgl. Haas 2008: 326).

„[...] alle Auserwählten Gottes sind in der Gestalt miteinander verbunden, daß sie, wie sie ja an dem einen Haupte hängen, auch gleichsam zu einem Leibe zusammenwachsen, und sie leben in solcher Gefügtheit zusammen wie die Glieder des gleichen Leibes; sie sind wahrhaft eins geworden, als solche, die in einem Glaube, einer Hoffnung, einer Liebe, in dem gleichen Geiste Gottes miteinander leben [...]“ (Inst. IV, 1,3).

Bei den Auserwählten handelte es sich um diejenigen, welche durch Bekenntnis des Glaubens ihren Lebenswandel sowie der Teilnahme an den Sakramenten den gleichen Gott und Christus bekennen (vgl. Inst. IV, 1,8). Wie in jeder Gesellschaft existierten auch in Genf, der Kirche der Auserwählten zuwiderlaufend, Sünde und Laster. Diesbezüglich nutzte Calvin das Instrument der Kirchenzucht, welches auf der Schlüsselgewalt und geistlichen Rechtsprechung beruhte und der alle Menschen in gleicher Weise unterworfen waren, unabhängig von ihrem Stand (vgl. Inst. IV, 12, 1):

„Die Zucht ist also gleichsam ein Zügel, mit dem alle die zurückgehalten und gebändigt werden sollen, die sich trotzig gegen die Lehre Christi erheben, oder auch gleich einem Sporn, um die gar zu wenig Willigen anzutreiben, zuweilen aber auch gewissermaßen eine väterliche Rute, mit der solche, die sich ernstlich vergangen haben, in Milde und Einklang mit der Sanftmut des Geistes Christi gezüchtigt werden sollen“ (Inst. IV, 12, 1).

Als Mittel sprach sich der Reformator für die von den Priestern durchgeführte, persönliche Ermahnung im Falle kleinerer Vergehen aus. Dieser folgte bei einer ausbleibenden Besserung, unter der Anwesenheit von Zeugen, eine weitere Vermahnung, welche in der dritten Stufe zu einer Vorladung, einhergehend mit einer öffentlichen Vermahnung, vor das zuständige Gremium führte. Schätzungen zufolge erhielten ab 1555, als der Widerstand gegen Calvin erlosch, pro Jahr sechs Prozent der Genfer Bevölkerung eine solche Vorladung (vgl. Kingdon 2008: 352). Aus der Kirchenordnung von 1561 geht hervor, dass jährliche Hausbesuche mit dem Ziel der Überprüfung des Glaubens durch Vertreter der Kirche stattfanden. Alle Bürger der Stadt hatten nach dem Wunsch Calvins in Anwesenheit der Bürgermeister mit erhobener Hand die Einhaltung der Kirchenordnung zu schwören (vgl. CStA 2, 267, 279). Schwere Sünden, so der Genfer Reformator, bedürften einer schärferen Arznei. In diesen Fällen drohte dem Betroffenen der Kirchenbann (vgl. Inst. IV, 12, 2f). Damit bezweckte der Genfer Reformator, die Kirche von Laster und Sünde weitestgehend rein zu halten, die wahren Christen nicht der Gefahr der Verderbnis durch den Umgang mit Sündern auszusetzen und letzten Endes bei jenen Abgefallenen mittels paternalistischer Maßnahmen Reue herbeizuführen (vgl. Inst. IV, 12, 5). Der Bann implizierte den temporären Ausschluss von dem Sakrament des Abendmahls. Jedoch dürfe dieser nicht willkürlich zur Anwendung kommen. Calvin forderte, mündend in dem Ziel einer Rückführung in die Gemeinschaft der Auserwählten, eine maßvolle Handhabung der härtesten Strafe (vgl. Inst. IV, 12, 6ff).

Neben der Kirchengzucht gab es in Genf noch weltliche Obrigkeiten. Somit existierten geistliches und weltliches Regiment nebeneinander. Bezogen auf die beiden Regimente heißt es in den Ausführungen, diese scheinten getrennt zu sein, aber bei einer genaueren Betrachtung zeigt sich:

„daß die beiden mit vollem Recht von mir verbunden werden, ja daß die Not mich dazu drängt, diese Verbindung eintreten zu lassen, vor allem weil auf der einen Seite unsinnige und barbarische Menschen diese von Gott eingesetzte Ordnung wütend umzustossen trachten [...]“ (Inst. IV, 20,1).

Aufgrund der äußeren Umstände sah sich der Reformator gezwungen, beide Regimenter miteinander zu verbinden. So bestand die oberste Aufgabe des weltlichen Regiments darin, die äußere Verehrung Gottes zu fördern und zu schützen, die kirchliche Lehre der Frömmigkeit zu verteidigen und das Leben auf die Gemeinschaft der Menschen hin zu gestalten,

sowie den Frieden zu wahren (vgl. Inst. IV, 20, 2). Primär sah er in der Obrigkeit ein Instrumentarium zum Schutz des Glaubens. Daraus ging wiederum die Pflicht hervor, religiöse Widersacher zu strafen:

„[...] sie hat auch den Zweck, daß sich Abgötterei, Frevel gegen Gottes Namen und andere Ärgernisse bezüglich der Religion nicht öffentlich erheben und sich unter dem Volk verbreiten [...]“ (Inst. IV, 20, 3).

Somit verstand Calvin die politische Elite aufgrund ihrer Exekutivbefugnisse als Wächter über die Religion innerhalb der Stadt. Ihnen oblag es, sämtliche konspirierenden Elemente zu entfernen. Bezogen auf das Strafen heißt es, die Obrigkeiten dürften dies nicht im Zorne oder mit unversöhnlicher Härte tun, sondern sollten sich stets auf die gemeinsame menschliche Natur besinnen. Er beschreibt die Milde als sicherste Ratgeberin (vgl. Inst. IV, 20, 10f). Auf der anderen Seite müsse die Kirche der Obrigkeit beistehen, um die Zahl der Vergehen zu minimieren, was wiederum zu einem Rückgang der weltlichen Gerichtsverfahren führe (vgl. Inst. IV, 11, 3).

In Calvins Genf gab es weltliche und geistliche Gerichtsbarkeit. Hatte die städtische Obrigkeit jene Gemeinschaft vor gefährlichen äußeren Glaubenseinflüssen zu schützen, so bezog sich die einer stetigen Überwachung gleichende Kirchenzucht primär auf die Beaufsichtigung einer gottgefälligen Lebensweise der Gemeinschaft. Bereits geringste Abweichungen von der offiziellen Genfer Doktrin ahndete das Instrumentarium sofort. Jedoch konnte Calvin dieses System erst im Jahr 1555, als sich die Verhältnisse in Genf zu seinen Gunsten änderten, vollends einführen. Zuvor scheiterte er 15 Jahre an dem politischen Widerstand (vgl. Link 2016: 77).

Zu der Thematik „Calvin und die Hexen“ existiert sehr wenig Material. Bei Detmers heißt es, der Reformator äußerte sich in seinem umfangreichen Werk kaum über Zauberei. In einer Predigt forderte er, Detmers weiter, die weltliche Justiz dürfe Zauberei ebenso wenig wie Diebstahl dulden. Nachweislich war der juristisch geschulte Calvin in eine Untersuchung von Hexerei im Jahr 1545 involviert, die zu keiner Hinrichtung führte. In Genf kam es zu Calvins Lebzeiten zu keiner weiteren bemerkenswerten Hexenverfolgung, resümiert Detmers (vgl. Detmers 2013: 1ff). In der *Institutio* findet sich nochmals ein sehr allgemeingehaltener Verweis auf Gottes Willen:

„Deshalb verbietet er [Gott] den Seinen, sich mit Wahrsagerei, mit Zeichendeutung, mit magischen Künsten, mit Totenbefragung und anderen Aberglauben abzugeben [...]“ (Inst. IV, 1,5).

Zauberei lehnte der Genfer ab, da sie nicht mit der *Bibel* in Einklang stehe. Er rekurrierte aber nicht auf das Strafmaß der Verbrennung. Auch lässt die Analogie zu Diebstahl, den man im Gegensatz zu Mord eben nicht zwangsläufig mit dem Tod bestrafte, einen gewissen

interpretatorischen Spielraum bezüglich der Handhabung offen. Als Hexenjäger trat Calvin jedenfalls nicht in Erscheinung. Dafür spricht die Tatsache, dass zwischen 1495 und 1531, also bis fünf Jahre vor seinem Erscheinen, etwa 13 Hexen in Genf den Feuertod fanden (vgl. Selderhuis 2009: 45). Calvin schien diesbezüglich, hier der Verweis auf die strenge Kirchengzucht, eine andere Handhabung zu vertreten.

Gegenüber dem Papsttum bzw. der römischen Kirche hatte der Reformator eine klare Position. Aus der Überschrift „Vergleich der falschen Kirche mit der wahren“ des betreffenden Teils der *Institutio* (IV, 2) geht die ablehnende Haltung deutlich hervor. Jene „Todfeinde Christi“ blenden die Augen unerfahrener Menschen. Er bezeichnete die Gottesdienste abfällig als „Götzendienste“ (vgl. Inst. IV, 2,4) und hatte auch sonst nicht viel für Katholiken übrig:

„Statt des Dienstes am Wort herrscht da ein verkehrtes und aus Lügen zusammengeschiedenes Regiment, das das reine Licht teils auslöscht, teils erstickt. An die Stelle des Heiligen Abendmahles hat sich abscheulichste Heiligtumsschändung eingeschlichen. Die Verehrung Gottes ist durch eine vielartige und unerträgliche Menge von Aberglauben entstellt“ (Inst. IV, 2,2).

Am Ende des Abschnittes folgt die Erkenntnis, der Antichrist residiere in Rom, woraus wiederum eine „frevlerische Gottlosigkeit“ der Papstkirche resultiere (vgl. Inst. IV, 2,12). Kurzum: Calvin bekämpfte die katholische Kirche auf das Äußerste mit dem Wort. Sie stand, von Sünde und Verdorbenheit heimgesucht, der Gemeinschaft der Auserwählten entgegen.

Sein Zorn richtete sich in diesem Zusammenhang noch gegen eine weitere Gruppierung, welche zwar die wesentlichen Lehren der Reformation teilte, jedoch weiterhin der Papstkirche angehörte. Für die von ihm als „Nikodemiten“ bezeichneten Anhänger einer langsamen Reformation in Frankreich, wo die Reformierten zwischen Flucht und Verfolgung wählen konnten, hatte der Reformator nichts als Verachtung übrig. Seine Polemik gegen die Gruppierung, was den Stellenwert der Auseinandersetzung versinnbildlicht, zieht sich, mit dem Höhepunkt zwischen 1540 und 1550, durch sein gesamtes Werk (vgl. Scholl 1999a: 210f):

„[...] daß ein gläubiger Mensch, der unter den Papisten lebt, keinesfalls an ihren abergläubischen Bräuchen teilnehmen kann, ohne Gott zu beleidigen. Diese Lehre ist doch klar. Ich habe sie mit Schriftbeweisen und so klaren Begründungen dargelegt, daß es nicht möglich ist zu widersprechen“ (CStA 3, 225).

Rekurrierend auf seine eindeutige und unmissverständliche Lehre lehnte die Genfer Autorität eine jedwede Form einer Verbindung mit der Papstkirche ab, da diese nicht die Wahrheit Gottes verbreite. Mit Ironie stellte er fest, dass es nicht jedem obliege, ein Land zu reformieren, wenn die Dinge schlecht stünden. Dies verlange er auch nicht. Lediglich die Bereitschaft, sich nicht an dem Übel der katholischen Kirche zu beteiligen, war ihm wichtig

(vgl. CStA 3, 257). Auch in dem Fall der „Nikodemiten“ beließ es der Genfer Geistliche bei einem rhetorischen, auf dem Worte Gottes fußenden Kampf.

Einen weiteren Feind der Gemeinschaft stellten die Wiedertäufer dar. In Straßburg führte der Genfer Reformator 1539 verschiedene Gespräche mit Predigern der Täufer. Ihm gelang es, einige für seinen reformierten Glauben zu gewinnen. Zwar lehnte er den Radikalismus der Gemeinschaft ab, honorierte aber ihre sittliche Strenge und Kirchengzucht. Seiner Meinung nach verband die Täufer mit den Reformatoren der Anspruch, die *Bibel* zu beachten und zu befolgen (vgl. Balke 2008: 148, Scholl 1999b: 270). In der 1544 erschienene Schrift *Kurzer Unterricht, um alle guten Gläubigen zu wappnen gegen die Irrtümer der gemeinen Sekte der Anabatisten*, setzte er sich kritisch mit der, von ihm als „gefährliches Gift“ bezeichneten, Lehre der Täufer auseinander (vgl. CStA 3, 285). Das Maß an Polemik fiel erstaunlicherweise, wenngleich zuweilen von „Phantasten“ (vgl. CStA 3, 299), „Lästerung“ (vgl. CStA 3, 343) oder „Ungeziefer“ (vgl. CStA 3, 287) die Rede sein mag, gering aus. Neben der ausführlichen und sachlichen Widerlegung arbeitete er auch die Gemeinsamkeiten heraus (vgl. CStA 3, 313). Es kann Calvin jedenfalls nicht um eine physische Vernichtung der Täufer gegangen sein:

„Wenn es dann mit diesen Sektierern zu Verhandlungen kommt, kann man die Differenzen mit ihnen festlegen. Sie geben ihre Auffassung kund und zum Schluß weiß man, worin Einigkeit herrscht und welche Punkte kontrovers bleiben“ (CStA 3, 287).

Offensichtlich zielte seine Strategie trotz aller Unterschiede auf Verhandlungen ab. Insofern räumte er der Gemeinschaft der Täufer zumindest ein Existenzrecht ein. Gleichsam brachte, betont Hofheinz, der Genfer die Täufer immer wieder mit Anarchie, Tumult und Chaos in Verbindung (vgl. Hofheinz 2012: 109). Städtische Obrigkeiten, heißt es bei Balke, gingen vereinzelt gegen Täufer vor. Todesurteile fällten die politischen Amtsträger allerdings nicht. Ab 1545, Balke weiter, hatte Calvin kaum noch Kontakt zu Täufern (vgl. Balke 1985: 153, 158).

Ein Jahr nach dem Erscheinen des Traktates gegen die Täufer veröffentlichte er seine Streitschrift *Wider die entrückte und rasende Sekte der Libertiner, welche sich „spirituell“ nennt*. Diese reformatorische Strömung, von Calvin einmal auf 4.000, ein andermal auf 10.000 Anhänger geschätzt, ist überwiegend aus seinen Schilderungen bekannt (vgl. Locher 2002: 236f). Schon die Schreibweise des Begriffes „spirituell“ drückt, neben den Ausdrücken „entrückt“ und „rasende Sekte“, die zugrundeliegende Polemik aus. „Libertiner“ galt im 16. Jahrhundert als Schmähwort. Die darunter zu subsumierende Gemeinschaft glaubte an eine Art von Weltseele, welche den Unterschied zwischen Gott und dem Menschen aufhebe. Insofern konnte sich die Auferstehung Christi in jedem Menschen wiederholen. Somit bestand die Möglichkeit, einen göttlichen Zustand frei von Sünden zu erreichen (vgl. van Veen 2008:

158f). Neben einer Auseinandersetzung mit den „teuflischen“ Inhalten der Lehre der „Libertiner“ verwies der Reformator mehrfach auf deren ketzerische Gesinnung. Alle ketzerischen Sekten, lautete die Argumentation, stellten für die Christenheit eine tödliche Seuche dar. Jedoch gebe es keine gleichermaßen „heimtückische“, „böartige“, „gewalttätige“ und „monströse“ Sekte wie die der „Libertiner“ (vgl. CStA 4, 253). Seine gesamte Verachtung für sie kommt in dem nachfolgenden Zitat zum Ausdruck:

„Dieses Beispiel lehrt uns, wie unser Herr jene Verrückten durch ihre eigenen Erfahrungen irre macht. Und trotzdem nützt es ihnen nichts, denn sie bleiben verhärtet in ihrem Hirngespinnst, zumal der Teufel über sie gebietet und sie nicht sehen lässt, was doch vor ihren Augen steht“ (CStA 4, 317).

Neben der harten Polemik arbeitete der Genfer Kirchenführer die Verbindung mit dem Teufel heraus, dem Herrn der von ihm als „Verrückte“ bezeichneten. Von Verfolgungen der Sekte seitens der Anhänger Calvins berichtet die Forschungsliteratur nichts.

Gegenüber den Juden positionierte sich der Genfer Reformator ablehnend, heißt es bei Detmers. Für den jungen Calvin, da mit der Reformation in Genf beschäftigt, sei ein gewisses Desinteresse an dem zeitgenössischen Judentum charakteristisch. Dennoch sprach er sich in der *Institutio* von 1536, was er später wieder zurücknehmen sollte, gegen die Zwangsmaßnahmen einer inhumanen Missionspraxis aus (vgl. Detmers 2002: 362). Über bestehende Kontakte zu Juden gibt es keine gesicherten Erkenntnisse, wenngleich diese, da von ihm selbst behauptet, nicht auszuschließen sind. Genf, seit 1491 judenfrei, bot jedenfalls keine Plattform für einen Austausch (vgl. van Ravenswaay 2008: 143ff). Calvin gelangte bei seiner Auslegung des *Römerbriefs* zu der Erkenntnis, der Großteil der Juden sei verworfen, man dürfe sie aber nicht um einiger Erwählter willen verachten. Erst in den späten Jahren trat eine deutliche antijudaistische Positionierung hervor (vgl. Detmers 2002: 362):

„Oft habe ich mit vielen Juden gesprochen, niemals [aber] einen Tropfen Frömmigkeit, ein Körnchen Wahrheit oder Geisteskraft [bei ihnen] wahrgenommen. Ja, ich habe sogar nichts an gesundem Menschenverstand jemals bei irgendeinem Juden entdeckt“ (CO 40, 605)²⁹⁶.

Neben der Selbstauskunft, oft mit Juden gesprochen zu haben, sprach ihnen die Genfer Autorität jedweden gesunden Menschenverstand sowie die Frömmigkeit ab. Insbesondere in den Predigten agitierte Calvin unter Rückgriff auf gängige Stereotype gegen die Juden (vgl. Ravenswaay 2008: 146). Um 1563 verfasst und erst zwölf Jahre später veröffentlicht, stellte das Traktat *Zu den Fragen und Einwürfen irgendeines Juden* die einzig erhaltene,

²⁹⁶ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Detmers 2002: 362f.

sich mit dem Judentum auseinandersetzen. Abhandlung Calvins dar (vgl. Detmers 2002: 357).

In dem Buch ging es, betont Maaß, nicht um eine Verständigung mit den Juden, sondern eine Bestärkung des Glaubens der von jüdischen Argumenten verunsicherten Christen. Calvin, Maaß weiter, war bereit, Irrtümer einzugestehen, insbesondere wenn es sich um die der Papstkirche handelte (vgl. Maaß 2009: 30). Aufbauend auf seiner christozentrischen Auslegung der *Bibel* gelangte er zu einem negativen Urteil:

„Aber sobald Menschen sich profan, ja sogar gerade wie unreine Hunde, verhalten, ist es nicht verwunderlich, wenn sie zum Genießen himmlischer Wonnen schlichtweg unverständlich sind. Sie sind daher mit ihrer stumpfsinnigen Dummheit nicht weiter zu beachten“ (CStA 4, 377).

Dem Credo folgend, beachtete der Reformator die Juden nicht weiter. Er forderte weder deren Verfolgung noch eine Verbannung.²⁹⁷ Weitere Polemik, die Juden als „Ungetüme“ (vgl. CStA 4, 381), „Schweine“ (vgl. CStA 4, 391) und „stumpfsinnige Geschöpfe“ (vgl. CStA 4, 395) bezeichnend, zieht sich durch das gesamte Traktat. Sowohl Detmers als auch van Ravenswaay kommen zu dem Ergebnis, dass Calvins Judenpolemik im Vergleich zu seinen Zeitgenossen eher zurückhaltend ausfiel (vgl. van Ravenswaay 2008: 146, Detmers 2002: 363).

Die wohl folgenreichste Auseinandersetzung trug sich zwischen dem spanischen Arzt, Theologen und Juristen Michael Servet (1509 oder 1511-1553) und Calvin zu. In den 1540er Jahren suchte der Spanier den Briefkontakt zu Calvin, worauf ein reger Austausch, den der Genfer Reformator jedoch mit zunehmender Intensität der Debatte beendete, stattfand (vgl. Opitz 2002: 151f). In einem Brief aus dem Jahr 1546 äußerte sich dieser über Servet:

„Servet hat mir neulich geschrieben und seinem Brief einen dicken Band seiner wahn-sinnigen Ansichten beigelegt [...] Wenn er mir gefällt, versprach er hierher zu kommen. Aber ich will mich für nichts verbürgen. Denn wenn er kommt, lasse ich ihn, wenn mein Einfluss irgendetwas vermag, nicht mehr lebendig wieder ziehen (CStA 8, 55f).

Bereits im Jahr 1531 veröffentlichte Servet zwei Schriften gegen die traditionelle Trinitätslehre. Er verlangte zudem von den Christen, diese sollten zu den Quellen zurückkehren und sich von der Kirchenväterliteratur fernhalten (vgl. Schwendemann 2009: 145). Calvin gelangte nach sorgfältiger Prüfung zu dem Ergebnis, dass an über 100 Stellen eine Lästung der Trinität vorläge (vgl. CStA 4, 173). Schließlich kam es zu der Festnahme Servets im französischen Vienne, woraufhin der Genfer Geistliche die dortige Inquisition mit Beweismitteln ausstattete. Nach einer Flucht tauchte der Spanier 1553 in Genf auf, wo man ihn bei einem Gottesdienst erkannte. Calvin veranlasste seine sofortige Inhaftierung. Die

²⁹⁷ Genf war bereits eine judenfreie Stadt, weshalb eine solche Forderung lediglich für andere Kantone sinnig wäre.

Anklage fand vor einem weltlichen Gericht, dem Genfer Rat, statt. Jedoch versorgte der Reformator die Richter auf Wunsch des Rates mit Beweisen und trat als Ankläger auf. Zudem holte der Rat weitere Gutachten, die alle zu Ungunsten des Angeklagten ausfielen, aus Bern, Zürich, Basel und Schaffhausen ein. So fand die Verbrennung Servets, von Vertretern aller Konfessionen gefordert, am 27. Oktober des Jahres 1553 statt (vgl. van Veen 2008: 161, Opitz 2002: 152). Dass man Calvin zu dem Verfahren hinzuzog, war keine Selbstverständlichkeit, da das Verhältnis zwischen dem Rat und ihm zu der Zeit einen Tiefpunkt erreicht hatte. In einem Brief des Reformators heißt es, dem Rat komme in seiner „sinnlosen Leidenschaft“ jedwede seiner Äußerungen verdächtig vor (vgl. CO 14, 611). Politisch hatte der geistliche Führer, noch immer kein Bürgerrecht zuerkannt bekommen, keinerlei Rückhalt zu erwarten. Zwar zeugt ein anderer Brief von dem Vorhaben des Genfer Reformators, den „verstockten“ und „unbezähmbaren Ketzer“, genau wie 1546 angekündigt, unschädlich zu machen (vgl. CO 14, 615), doch bat Calvin den Rat der Stadt vergebens darum, Servet nicht zu verbrennen, da dies eine besonders grausame Art der Hinrichtung sei (vgl. Detmers 2016a: 1). Auf der Grundlage seines Handelns und seiner Äußerungen über Servet fiel ihm eine tragende Rolle bei dem Prozess gegen den spanischen Gelehrten zu. Jedoch fielte letzten Endes der Rat der Stadt Genf, nicht der Reformator, das Todesurteil. Wie die Zerrüttung zwischen Calvin und dem Rat der Stadt schon vermuten lässt, hatte dieser zu diesem Zeitpunkt noch keinen Einfluss auf die politische Institution. Im Übrigen lobte auch Melanchthon, der mit Calvin in regelmäßigen Briefkontakt stand, den „Eifer“ des Genfer Kirchenführers bei der Verurteilung Servets (vgl. CStA 8, 112).

Nach heftiger Kritik an der Verbrennung, insbesondere durch den Basler Sebastian Castellio, die sich überwiegend gegen Calvin und nicht den Rat der Stadt richtete, entschloss dieser sich für die Veröffentlichung einer Verteidigungsschrift. Im Februar des Jahres 1554 erschien Calvins Traktat *Verteidigung der orthodoxen Lehre von der heiligen Dreieinigkeit gegen die verderblichen Irrtümer des Spaniers Michael Servet, in der zugleich gezeigt wird, dass Häretiker mit dem Schwert zu bestrafen sind, und namentlich von demjenigen gottlosen Menschen, der zu Recht in Genf bestraft worden ist*. Neben der intensiven Auseinandersetzung mit den Irrtümern Servets erfolgte zugleich, wie dem Titel zu entnehmen, eine klare Positionierung hinsichtlich der Bestrafung von Ketzern:

„Aber wenn die Religion in ihren Grundfesten erschüttert wird, wenn Gott in verabscheuungswürdiger Weise gelästert wird, wenn die Seelen durch gottlose und verderbliche Lehren ins Verderben gerissen werden und wenn man schließlich offen von einem Gott und seiner Lehre abzufallen droht – dann ist es nötig, dass zum äußersten Heilmittel gegriffen wird, damit das tödliche Gift sich nicht weiter verbreite“ (CO 8, 477)²⁹⁸.

²⁹⁸ Original in Latein. Deutsche Übersetzung entnommen aus Guggisberg 1997: 87.

Calvin spricht von dem „äußersten Heilmittel“, dessen es bedürfe, um den Glauben zu schützen. In diesem Zusammenhang betont Guggisberg, der Genfer Reformator forderte gerade nicht, jeden Irrtum der Lehre mit dem Tode zu bestrafen. Eine derartige Maßnahme dürfe nur in den extremsten Fällen zur Anwendung kommen (vgl. Guggisberg 1997: 87). Calvins Verteidigungsschrift zog weitere harte Kritiken nach sich. Er selbst fasste dies wie folgt zusammen:

„Andere schelten mich hart, ich sei ein Lehrer wilder Grausamkeit, ich versuche mit meiner Feder einen Toten, der durch meine Hand umgekommen sei, zu zerfleischen“ (CO 15, 124).²⁹⁹

Nochmals kommt deutlich die verzerrte Perspektive, die Calvin als Richter und Henker definierte, zum Vorschein. Lediglich besonders schlimme Ketzer wie Servet, so die Meinung Calvins, seien mit dem Tode zu betrafen. Ketzerprozesse standen in Genf somit nicht an der Tagesordnung. Balke bestätigt dies. Abgesehen von Servet gab es in Calvins Genf keine weiteren religiös motivierten Hinrichtungen (vgl. Balke 1985: 158). Van Veen verweist auf die harte Linie Calvins gegen seine Widersacher. Sie führt zudem aus, dass er seine Gegner auf viele Arten bekämpfte. Neben den Streitschriften warnte er in Briefen vor Dissidenten, predigte von der Kanzel, um die Gläubigen zu warnen und debattierte mit seinen Widersachern bei persönlichen Treffen. Zudem hielt er die Obrigkeiten an, sofern sich die Gelegenheit bot, von ihm als Ketzer bezichtigte Feinde, der Stadt zu verweisen (vgl. van Veen 2008: 162). Von der Forderung nach Hinrichtungen und Gewalttaten berichten die Ausführungen nicht.

6.4.2 Anwendung der Typologie

Eine Ausprägung des Idealtypus „Dulden“, begriffen als die Akzeptanz abweichender Anschauungen, lag bei Calvin nicht vor. Die von ihm begründete „Kirche der Auserwählten“ hatte ganz klare dogmatische Lehrsätze. Sowohl innerhalb Genfs als auch in Frankreich und der Eidgenossenschaft polemisierte der Reformator gegen abweichende Lehren. Eine Vielzahl von Streitschriften zeigt deutlich die ablehnende Haltung des Genfer Reformators bezüglich anderen Gedankenguts. Toleranz, gewährt von einem Staat oder der dominierenden religiösen Gemeinschaft, setzte der Genfer mit dem Einzug von Sünde in die „Gemeinschaft der Auserwählten“ gleich. Aus diesem Grund nutzte er die Instrumente von Kir-

²⁹⁹ Original in Latein. Deutsche Übersetzungen entnommen aus Schwarz 1962: 683.

chenzucht und politischer Macht der Obrigkeit, um Andersdenkende in seiner Stadt zu bekämpfen. Er forderte nichts Geringeres, was wiederum dem Handlungstypus „Dulden“ entgegensteht, als eine absolute religiöse Homogenität.

Calvin war überzeugt davon, dass er, in einer Linie mit den Propheten stehend, die Wahrheit Gottes verkündete. Seine Lehre stellte mit anderen Worten das absolut gewisse und indiskutabel gültige Fundament dar. Dementsprechend ist hier auf den Handlungsbegriff „(kompromissloses) Festhalten an Ideen“ zu verweisen. Dies spiegelte sich sowohl in der Reduktion der komplexen Wirklichkeit auf ein einfaches, andere Anschauungen negierendes, Deutungsmuster sowie in der Zugehörigkeit zu einer exklusiven Gemeinschaft, nämlich der „Gemeinschaft der Auserwählten“, wieder. Mit den Instrumentarien der Polemik, Kirchengzucht und der Berufung auf die politische Macht der städtischen Obrigkeiten gelang eine konsequente Ahndung von abweichendem Verhalten. Damit ging die Wahrnehmung religiöser Widersacher als Außenfeinde einher, die es unter Einsatz aller Mittel zu bekämpfen galt. Dies entspricht dem Handlungsbegriff „Unterdrücken“. Neben Ermahnungen und polemischen Predigten sowie Disputationen und Verbannungen rechtfertigte der Genfer Reformator auch die Hinrichtung von Ketzern in seinem Traktat. Wie die Disputationen zeigten, bestand bei Calvin, zumindest bis in die frühen 1550er Jahre, die Bereitschaft zum Dialog. Jedoch zielte dieser, was die ausbleibende Kompromissbereitschaft unterstreicht, auf die Bekehrung oder Zerrüttung der Widersacher ab. Lediglich die Religionsgespräche mit den Zürchern stellten aufgrund der großen Übereinstimmungen und gegenseitigen Anerkennung eine Ausnahme dar. Insofern entspricht Calvins Handeln, das weder vor Gewalt noch harscher Polemik zurückschreckte, den Idealtypen „(kompromissloses) Festhalten“ und „Unterdrücken“.

Bei Link heißt es, in Genf habe – auch in kirchlichen Angelegenheiten – der Magistrat das letzte Wort gehabt. Calvin verfügte, Link weiter, über keine politische Macht. Er selbst griff auch nicht in die politischen Geschehnisse ein, sondern gab lediglich, sofern von der Obrigkeit gefordert, seinen privaten Rat (vgl. Link 2016: 77f). Auch Selderhuis arbeitet heraus, dass Calvin auf dem politischen Gebiet keine formelle Macht hatte. Er sei der wichtigste Pfarrer und kein Bürgermeister in einer Stadt, wo die Politiker, alles andere als ihm stets loyal gewogen, die Macht innehatten (vgl. Selderhuis 2009: 43ff, 51). Im Jahr 1555 änderte sich die Situation mit der Beseitigung der politischen Gegnerschaft. Sämtliche politischen Posten besetzten fortan Anhänger Calvins. Der Reformator selbst hatte jedoch weiterhin kein politisches Amt inne. „Herrschen“, der vierte Handlungsbegriff, wiederum beinhaltet die Gottesherrschaft von Geistlichen, die unmittelbar die politische Gewalt ausüben. Reinhardt äußert sich diesbezüglich folgendermaßen: Eine Theokratie sei auch in dieser Zeit in Genf nicht vorzufinden. Es bestünde eine enge Zusammenarbeit der politischen und kirchlichen Eliten (vgl. Reinhardt 2009: 61). Detmers betont ebenfalls, dass Calvin nie über ein

politisches Amt, was den Handlungsbegriff „Herrschen“ negiert, verfügte und bis kurz vor seinem Tod höchst umstritten war. Er musste stets damit rechnen, die Stadt, wie einst geschehen, wieder verlassen zu müssen (vgl. Detmers 2016b: 1). Wie gezeigt, verband der Genfer Reformator, der erst im Jahr 1559 das Bürgerrecht erwarb, weltliches und geistliches Regiment. Die Aufgabe der politischen Obrigkeit erstreckte sich somit auf den aktiven Schutz der Kirche bzw. deren Lehre. Lang betont, in Calvins Genf zeichnete sich ab 1555, über die absolute Vorrangstellung der Religion begründet, die Tendenz zum theokratischen Staat ab (vgl. Lang 2001: 185). Auch in der letzten Phase existierte eine, wenngleich von Calvins Gefolgsleuten gestellte, politische Regierung, die nicht aus Geistlichen bestand. Somit, hier gilt es Lang zuzustimmen, gab es in Genf ab 1555 starke theokratische Tendenzen. Eine reine Theokratie etablierte Calvin, primär an religiösen Aufgaben interessiert, in der Musterstadt der Reformation jedoch nicht. Somit ist der Idealtypus „Herrschen“ bei Calvin nicht vollkommen ausgeprägt, aber dennoch erkennbar. Insbesondere durch die indirekte politische Einflussnahme über die ihm treu ergebenen Amtspersonen vermochte es der geistliche Führer nach 1555 seine Interessen auf der politischen Bühne durchzusetzen.

6.4.3 Strukturelle Bezugspunkte und Unterschiede zu Luther

Genau wie sein Wittenberger Kollege reklamierte auch Calvin für sich eine Art prophetische Stellung. Beide teilten die Auffassung, von Gott auserwählt zu sein und dessen reine Lehre zu verkünden. Somit stand die Gemeinschaft der Auserwählten den lutherischen Protestanten gegenüber. Eng damit verbunden war bei beiden Theologen die den Handlungstypen „Festhalten“ und „Unterdrücken“ entsprechende fundamentalistische und fanatische Grundhaltung, die im Falle Calvins zudem theokratische Tendenzen aufzeigte. Daraus wiederum erwuchs die Bereitschaft, Andersdenkende unter dem Einsatz aller Mittel zu bekämpfen. Stellte für Calvin die Todesstrafe das äußerste Instrument dar, welches es nur in Extremfällen anzuwenden galt, so forderte Luther wesentlich häufiger den Tod seiner Gegner. Am Beispiel der Wiedertäufer kommt dies deutlich zur Geltung. Calvin lehnte die Gruppierung ab, war darüber hinaus aber zu Disputationen bereit und hob zum Teil die richtigen Ansätze in ihren Lehren hervor. Luther forderte, die Todesstrafe inbegriffen, ein hartes Vorgehen auf ganzer Linie gegen die Religionsgemeinschaft. Gleiches gilt für den Umgang mit Hexen. Der Genfer Reformator griff in seiner Analogie die Handhabung von Dieben, die eben nicht zwangsläufig das Todesurteil erteilte, auf. Luther dagegen sah die Verbrennung als richtigen Weg. In der Radikalität unterscheiden sich beide Autoritäten. Calvin nutzte vorwiegend Predigten, Streitschriften und Disputationen, um seine Widersacher zu bekämpfen. Zuweilen forderte er die Obrigkeit auf, unliebsame Konkurrenten der Stadt zu

verweisen. Luther, ebenfalls auf der Grundlage von Predigten und Streitschriften agierend, hatte einen schärferen Ton. Seine Schriften gegen die Juden und Täufer unterscheiden sich hinsichtlich des Grades an Polemik und der geforderten Konsequenzen grundlegend von Calvins Ausführungen. Der Wittenberger, was auf die Radikalität schließen lässt, verfasste generell mehr Streitschriften als sein Genfer Kollege. Zudem spielte die Obrigkeit, ständiger Adressat im Umgang mit den „Feinden des Evangeliums“, bei ihm eine herausragende Rolle.

Bezogen auf die Stellung der Obrigkeiten sprach sich Luther, zumindest in die Theorie, für eine strikte Trennung von geistlicher und weltlicher Sphäre aus. Der Genfer Jurist dagegen forderte, wie dann auch bei Luther in der Praxis eingetreten, eine Verbindung beider Regimenter. Für Calvin galten neben den klassischen Monarchen auch gewählte Volksvertreter als legitime Obrigkeiten. Luther, voller Verachtung auf die „schweizerische Freiheit“ verweisend, lehnte das politische System der Eidgenossenschaft ab. Wirkte Calvin in einem kleinen republikanisch organisierten Gemeinwesen, so war der Augustiner in einem monarchisch organisierten Flächenstaat beheimatet. Daraus resultierten wiederum Konsequenzen hinsichtlich der Maßnahmen bezüglich der Umsetzung reformatorischer Inhalte.

Beide Reformatoren bekleideten keine politischen Ämter. Der Augustiner war zeitlebens an die Weisungen seines Landesherrn gebunden und Calvin, zumindest vor 1555, an die des Kleinen Rates. Ersterer schaffte es jedoch, seine Ziele mit der kursächsischen Politik in Harmonie zu bringen. Letzterem gelang ebenfalls die Zielverwirklichung. Mit der Überwindung der politischen Widerstände im Jahr 1555 konnte er sein ganzes reformatorisches Programm umsetzen. Versuchten die Kursachsen die Reformation über die Visitationen zu festigen, so ging die Genfer Kirchenzucht über die Erziehung der Geistlichkeit weit hinaus und kontrollierte die gesamte Einwohnerschaft der Metropole. Calvins Instrumentarium, für einen Stadtstaat konzipiert, ermöglichte demnach eine lückenlose Überwachung der Menschen.

In Punkto Dialog- und Kompromissbereitschaft war Calvin dem Sachsen voraus. Luther lehnte jedwede Form von Zugeständnissen, was zu einem Scheitern des Marburger Religionsgespräches führte, ab. Calvin, der intensive Gespräche mit Vertretern der zwinglisch-schweizerischen Reformation führte, war durchaus bereit, gegenüber den Zürichern gewisse Zugeständnisse einzugehen, woraus in letzter Konsequenz der Zusammenschluss beider Kirchen hervorging.

6.5 Sebastian Castellio

Sébastien Châtillon, geboren im Jahr 1515 als Sohn eines Bauern in einem savoyanischen Dorf, widmete sich den humanistischen Studien an der Universität Lyon (vgl. Guggisberg 1981: 663). Nach Beendigung seiner Ausbildung fasste der Savoyer 1540 in Straßburg Fuß, wo er sich mit Calvin anfreundete. Im gleichen Jahr nahm er auf Initiative Calvins die Stelle als Leiter des Studienkollegs in Genf an (vgl. Feld 1999: 80). Castellio wandte sich der doktrinären Unbeugsamkeit und Unbelehrbarkeit wegen enttäuscht von dem durch ihn einst verehrten Kirchenlehrer Calvin ab. Er fand 1545 in dem liberalen Basel, über 10.000 Einwohner zählend, Zuflucht (vgl. Stammeler 2013: 10f). Dort führte er eine Art von gesellschaftlicher Randexistenz und verkehrte mit Nonkonformisten aus Spanien, Deutschland, Italien, den Niederlanden und Frankreich. Weder verfügte er über das Bürgerrecht noch umfangreiche Kenntnisse der deutschen Sprache (vgl. Guggisberg 1992: 262, Schwab: 2003: 59). Seine schlecht bezahlte Anstellung als Korrektor bei einem Buchdrucker zwang ihn und seine Familie zu einer Existenz in Armut. In dieser Zeit fertigte der Humanist eine lateinische und französische Bibelübersetzung an, die 1551 respektive 1555 erschien. 1553 übernahm er eine Professur für griechische Sprache an der Universität zu Basel (vgl. Guggisberg 1981: 664). 1563 wurde gegen Castellio ein Prozess wegen Häresie und Verführung der Jugend vorbereitet, weswegen er die Ausreise nach Polen oder Siebenbürgen plante. Dazu kam es allerdings nicht mehr: Er verstarb im Alter von 48 Jahren (vgl. Plath 2013a: 211). Vielerorts diskutierten Gelehrte die Toleranzschriften Castellios nach seinem Tod. Die stärkste Wirkung sollten sie jedoch im späten 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in den Niederlanden, wo Castellio als ein Verteidiger der Toleranz galt, entfalten (vgl. Guggisberg 1981: 665).

6.5.1 Forderung nach religiöser Toleranz

In dem *Bericht über den Tod Servets* informiert Castellio über die Verbrennung des spanischen Arztes und Humanisten Michael Servetus (1509-1553), welche, so seine Meinung, auf die alleinige Initiative Calvins hin stattfand. Symbolisierte der Spanier für Calvin einen Leugner und Zerstörer der christlichen Religion, so sah ihn Castellio als Fragenden, der sich in einzelnen Punkten der christlichen Lehre irren mochte, aber keinerlei destruktive Absichten verfolgte (vgl. Guggisberg 1997: 119). Er begann bereits zu dem Zeitpunkt der Verhaftung Servets, diese frühe Toleranzschrift zu verfassen. In einem ersten Teil findet eine durchaus neutrale Ereignisschilderung statt, gefolgt von einem zweiten wertenden Kapitel (vgl. Plath 2013b: 41f). So heißt es in seinem Bericht, dieses Geschehen habe viele

der frommen Menschen entsetzt und würde kaum in Vergessenheit geraten können. Es handle sich um den „Skandal der Skandale“ (vgl. Castellio 2013a [1553]: 47). In der knappen Ausführung ging der Savoyer mit seinem einstigen Gefährten Calvin hart ins Gericht. Wenn dieser sich bezüglich des Wahrheitsgehaltes seiner Lehre so sicher sei, dann wäre ein derartiges Vorgehen – die Bücherverbrennung eingeschlossen – nicht notwendig. Schließlich, so die bittere Ironie, vermochte es der Spanier nicht, die Erwählten von dem wahren Glauben zu trennen (vgl. Castellio 2013a [1553]: 48). Entgegen der tatsächlichen Ereignisse stilisierte Castellio, obwohl das Gutachten der Basler ebenfalls den Tod Servets forderte, seinen einstigen Weggefährten zum Schuldigen.

Von weitaus größerer Bedeutung ist die im März des Jahres 1554 erschienene Schrift *Über Ketzer und ob man sie verfolgen soll oder wie überhaupt mit ihnen zu verfahren sei. Dazu die Ansichten von Luther und Brenz und vielen anderen, aus älterer wie neuerer Zeit*. Castellio versuchte also, die Frage bezüglich des Umgangs mit Ketzern zu beantworten. Methodisch arbeitete er dabei die Positionen geistlicher Autoritäten der älteren und neueren Zeit auf. Unter anderem finden sich auch Passagen über die Gewissensfreiheit aus Luthers *Obrigkeitsschrift* in seinem Werk. Jene die frühen Ansichten negierenden und als radikal eingestuften Spätschriften, ließ der Humanist jedoch aus taktischem Kalkül, denn es muss angenommen werden, dass er diese kannte, außen vor. Gleich unter dem Titel benannte der Savoyer die Adressaten des Traktats: weltliche Fürsten und Obrigkeiten (vgl. Castellio 2013b [1554]: 51). In der Aufsatzsammlung kommt Castellio unter den Synonymen Martinus Bellius, Georg Kleinberg sowie Basilius Montfort dreimal zu Wort.

Für den Basler Humanisten stand fest, dass die Begrifflichkeit des „Ketzers“ einer inflationären Verwendung unterlag, einhergehend mit einer Instrumentalisierung:

„Dieser Name [Ketzler] ist heute derart verrufen, derart abscheulich, derart widerwärtig geworden, dass wenn jemand seinen Feind töten will, er kein bequemeres Mittel hat, als ihn der Ketzerei zu bezichtigen [...]. Durch diese Raserei geschieht es dann, dass viele umgebracht werden, bevor ihr Fall richtig untersucht worden ist“ (Castellio 2013b [1554]: 61).

Ihm ging es folglich weniger darum, die Ketzerprozesse gänzlich zu verhindern, sondern jene ordentlich, also nach den Statuten des Rechts, zu führen und die gefährliche Anschuldigung der Ketzerei nicht zweckentfremdet für den eigenen Vorteil zu verwenden. Er selbst hob seine Position klar heraus:

„Ich sage euch dies nicht, weil ich den Ketzern gewogen wäre. Ich verabscheue die Ketzer“ (Castellio 2013b [1554]: 61).

Augenscheinlich sprach sich Castellio gegen eine Verfolgung von Ketzern aus, obwohl er diese selbst verabscheute. Dies wiederum lag an seinem Ketzerbegriff. So komme es vielfach vor, dass Menschen der Ketzerei wegen angeklagt werden, obwohl es sich nicht um

einen solchen Tatbestand handele. Äußerlich betrachtet falle es schwer, einen wahren Aufwührer von einem Christen zu unterscheiden. Daher bedürfe es der äußersten Sorgfalt. Darüber hinaus prangerte der Savoyer die Gefahr einer falschen, nicht der christlichen Lehre entsprechenden Bestrafung eines tatsächlichen Häretikers an (vgl. Castellio 2013b [1554]: 61f). Nach seiner Ansicht existieren zwei Arten von Ketzern oder verstockten Menschen: Jene, die hartnäckig, trotz wiederholter Ermahnung, an ihrem Lebenswandel festhalten. Darunter zählte er „Trunkenbolde“, „Halsabschneider“, „Verfolger“, „Hanswurst“; allesamt der weltlichen Sphäre zuzurechnen (vgl. Castellio 2013b [1554]: 67). Die andere Art dagegen zeugt von einer „Verstocktheit“ in den geistlichen Belangen:

„[...] auf sie trifft der Name Häretiker recht eigentlich zu; denn *haeresis* ist ein griechisches Wort und bedeutet Sekte oder Meinung, weshalb diejenigen, die mit einiger Verstocktheit einer lasterhaften Sekte oder Meinung anhängen, Häretiker oder Ketzer genannt werden“ (Castellio 2013b [1554]: 67).

Mittels einer stückweise aufgebauten und logisch konsistenten Begriffsklärung arbeitete der Basler Humanist die Bedeutung des vielfach falsch verwendeten Terminus präzise heraus. Ebenfalls folgte der Verweis auf die *Heilige Schrift*, in der jenes Wort nur einmal vorkomme (vgl. Castellio 2013b [1554]: 66).

In seiner Argumentation ging Castellio weiter auf die zuvor getroffene Unterscheidung ein. Er gelangte zu der Überzeugung, dass über die geistliche Lehre wesentlich schwerer als über moralische Sitten zu urteilen sei. In allen Völkern herrsche Einigkeit darüber, dass Verbrecher und Räuber von der Obrigkeit zu strafen seien. Diese Erkenntnis bestünde, was auf ein Naturrecht schließen lässt, seit Anbeginn der Welt. Obrigkeiten bedürfe es solange, wie es Verbrecher gebe. Wer sich den Fürsten widersetze, der handle gegen die göttliche Ordnung (vgl. Castellio 2013c [15563]: 215). In der Religion liegen die Dinge anders. Einst glaubten die Menschen an die Existenz vieler Götter. Inzwischen stimmten Juden, Türken und Christen darin überein, dass es nur einen Gott gebe. Doch denken diese drei Religionen trotz Übereinstimmungen in vielerlei Hinsicht anders und bezichtigen sich daher gegenseitig der Ketzerei (vgl. Castellio 2013b [1554]: 68). Mit der Reformation geschah dies auch innerhalb der christlichen Gemeinde:

„Denn über die Taufe, das Abendmahl, die Anrufung der Heiligen, die Rechtfertigung, den freien Willen und die vielen anderen unklaren Fragen gibt es scharfen Streit, so dass Katholiken, Lutheraner, Zwinglianer, Wiedertäufer, Mönche und all die andern einander viel grausamer verdammen und verfolgen als die Türken die Christen. Diese Zerwürfnisse rühren von nichts anderem her als von der Unkenntnis der Wahrheit. Denn wären diese Dinge ebenso offenkundig, wie es offenkundig ist, dass es nur einen Gott gibt, so würden sich alle Christen darin ebenso einig sein, wie alle Nationen einmütig bekennen, dass es nur einen Gott gibt“ (Castellio 2013b [1554]: 69).

Castellio spricht von einer „Unkenntnis der Wahrheit“. Religiöse Streitigkeiten stellten demnach das Produkt von vermeintlichem Wissen über den Willen Gottes dar. Geistliche Autoritäten, von ihm beim Namen genannt, erkennen die Wahrheiten nicht. Hierbei geht es um die Auslegung der Schriftstellen, über welche noch nicht genügend Klarheit herrscht. Bestünde eine solche Klarheit, dann bedürfe es keinerlei weiterer Disputationen, die oftmals für die unterlegene Seite mit dem Tod endeten (vgl. Castellio 2013b [1554]: 163). Demnach müsse man zwischen den Verständlichkeitsstufen der Wahrheit innerhalb der *Bibel* differenzieren. Es heißt zu erfassen, was für gewiss als wahr und falsch gilt sowie welche Inhalte unklar bzw. unbekannt bleiben. Diesbezüglich schlug Castellio ein den Prinzipien der Vernunft folgendes hermeneutisches Vorgehen vor, das für ihn im Gegensatz zu Luther und Calvin nicht dem Glauben folge und nicht durch die Sünde verdorben sei (vgl. Salvadori 2011: 233, Schwab 2003: 77).

Es ergeht der Appell, solange eine Uneinigkeit in den geistlichen Dingen herrsche, sollten die Menschen in gegenseitiger Liebe übereinstimmen. Dies ist sozusagen die Minimalforderung bis zu der Ergründung der Wahrheit des Glaubens (vgl. Castellio 2013b [1554]: 69f). Stattdessen sehe die Realität gänzlich anders aus. Jener falsche Begriff des Wissens, nichts anderes als die Unkenntnis der Wahrheit, führe zu Tod und Verderben:

„Denn aufgeblasen von Wissen oder von einem falschen Begriff des Wissens, blicken die Menschen verächtlich auf die anderen herab. Solchen Hochmut folgt denn Grausamkeit und Verfolgung, bis fast keiner mehr einen anderen ertragen mag, der in irgendeiner Sache von ihm abweicht“ (Castellio 2013b [1554]: 56f).

Castellio konstatiert, es gebe kaum eine Sekte, die nicht sämtliche anderen Anschauungen verdamme und die alleinige Herrschaft beanspruche. Ein solches Verhalten führe direkt zu den Scheiterhaufen und Bestrafungen. Ein derartiges Vorgehen, für den Humanisten die schlimmste Sünde, geschehe im Namen Christi (vgl. Castellio 2013b [1554]: 57). Christus, heißt es wenig später im Text, habe niemals derartiges befohlen oder getan. Er handelte genau Gegenteil, indem er den Schuldigen stets vergab. Somit dürfte niemand solches Unheil mit den Worten Christi begründen (vgl. Castellio 2013b [1554]: 59). Den Obrigkeiten legte er nahe, zu mehr Milde zu tendieren und nicht auf die Geistlichen zu hören, welche zum Töten aufriefen. So heißt es im Text „folgt den Sanfteren“ (vgl. Castellio 2013b [1554]: 165). Bezüglich des Strafmaßes für Ketzer geht aus den Ausführungen hervor:

„Ja, er ist umzubringen, aber mit dem geistlichen Schwert, weil er eine geistliche Sünde begangen hat“ (Castellio 2013b [1554]: 186).

Todesurteile lehnte der Gelehrte demnach ab. In der Schrift *Contra libellum Calvini* äußerte er den Satz:

„Einen Menschen töten heisst nicht, eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten“ (Castellio zitiert nach Guggisberg 1997: 121).

Lediglich Gott habe das Recht, über die Ketzer nach deren Tod zu urteilen. Anderenfalls nehme der Mensch den „Richterstuhl Christi“ ein und verkünde dessen Urteil. Jedoch wisse nur dieser, wer die Erwählten und Verworfenen seien. Daher lautete die Devise, besondere Vorsicht walten zu lassen (vgl. Castellio 2013b [1554]: 205f). Als Höchststrafe für die Häresie, so Guggisberg, sah der Savoyer die Exkommunikation vor (vgl. Guggisberg 1992: 260). Schwab ergänzt das Portfolio an möglichen Sanktionen um Geldbuße sowie den Landesbann als höchste weltliche Strafe. Dem Vorwurf, die Glaubensfreiheit schade einer wünschenswerten Homogenität innerhalb des Gemeinwesens, Schwab weiter, entgegnete der Basler Humanist, dass nicht die Existenz verschiedener Meinungen, sondern deren Verfolgung die Unruhen auslösten (vgl. Schwab 2003: 70). Ursache für die religiös motivierte Gewalt stellten demnach nicht die verschiedenen Konfessionen, sondern deren gegenseitige radikale Bekämpfung dar. Als Beispiel einer friedlichen Koexistenz führte Castellio die osmanische Hauptstadt Konstantinopel an, wo Türken, Juden und Christen friedlichen zusammenlebten (vgl. Castellio 2013b [1554]: 171).

Ein Zitat als Conclusio herausgegriffen, bündelt die Gedanken des Baslers nochmals und stellt zudem einen – im Kontext der Zeit betrachtet – eindrucksvollen Aufruf zur Toleranz dar:

„So sollen die Juden oder Türken nicht die Christen verdammen und umgekehrt die Christen nicht die Türken oder Juden gering achten; vielmehr sollen sie sie belehren und durch wahre Gottesfurcht zu gewinnen suchen. Ebenso soll es unter den Christen sein, dass wir einander nicht verdammen, sondern wenn wir es besser wissen, so sollen wir auch besser und barmherziger sein. Denn dies ist gewiss, je besser einer die Wahrheit kennt, desto weniger neigt er dazu, die anderen zu verdammen, wie es das Beispiel Christi und der Apostel zeigt“ (Castellio 2013b [1554]: 69).

Wenn Guggisberg schreibt, Castellio nehme in der Geschichte der Toleranzdiskussion und der Opposition gegen die Ketzerverfolgung eine besondere Position ein (vgl. Guggisberg 1992: 249), gilt es dem zuzustimmen. Für den Humanisten stand der von Gott geschaffene und über Vernunft verfügende Mensch mit der Möglichkeit der Entscheidungsfreiheit über einer einheitlichen kirchlichen Doktrin (vgl. Guggisberg 1992: 259). Seiner Ansichten wegen bezeichneten ihn Calvin und dessen Anhängerschaft mehrfach selbst als einen Häretiker (vgl. Guggisberg 1992: 261). Somit liegt es nahe zu vermuten, in den Toleranzschriften auch eine Form der Selbstverteidigung zu sehen.

Im Jahr 1562, ein Jahr vor seinem Tod, veröffentlichte Castellio das Traktat *Conseil á la France désolée*. In Frankreich tobte eine Auseinandersetzung zwischen den calvinistischen Hugenotten und den Katholiken. Castellio sah die Grund- und Wirkungsursache dieses krie-

gerischen Konfliktes in dem Gewissenszwang. Er plädierte, einhergehend mit einem individuellen Entscheidungsrecht des Individuums für seinen Glauben, daher für eine Gleichberechtigung beider Konfessionen (vgl. Schwab 2003: 73f). Beide an dem Glaubenskampf beteiligten Gruppierungen begriff er, da diese für Gottes Ehre zu streiten vorgaben, als gleichwertige Übel. In seinem Resümee sprach sich der Savoyer an erster Stelle für den Erhalt der nationalen Existenz Frankreichs und eben nicht der Wiederherstellung einer religiösen Einheit aus. Als einziges Mittel erschien ihm diesbezüglich die religiöse Toleranz, auf den Fortbestand des politischen Staates abzielend und gleichsam eine kirchliche Homogenität negierend (vgl. Guggisberg 1997: 213ff, Schwab 2003: 75). Castellio lieferte demnach eine der bisweilen geltenden Ideen der Einheit von Staat und Kirche widersprechende Theorie der staatlichen Toleranz. Schwab bezeichnet die Ausführungen des Basler Humanisten über die Toleranz am Endpunkt seiner intellektuellen Entwicklung als sämtlichen Zeitgenossen in puncto Argumentationsstrukturen sowie Motiven der Begründung der Toleranz voraus (vgl. Schwab 2003: 79).

6.5.2 Anwendung der Typologie

Aus den Ausführungen sollte hervorgegangen sein, dass Castellios Handeln weder dem Idealtypus „Herrschen“ noch „Unterdrücken“ entsprach oder nahekam. Er zeigte keinerlei Interesse an einer religiösen und politischen Führerschaft. Es gilt in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass der Savoyer nicht einmal über die Bürgerrechte der Stadt Basel verfügte, was wiederum die Grundlage für eine politische Partizipation dargestellt hätte. Darüber hinaus verfolgte Castellio eine auf Entspannung der verschiedenen Konfessionen und Religionen abzielende Lehre. Die für den Handlungstypus „Unterdrücken“ typischen eingengten Inhalte und Werte, bezogen auf die persönliche Überzeugung, liegen in dem Fall eben gerade nicht vor. Gleichsam kann von einer ablehnenden Einstellung gegenüber einer Dialog- und Kompromissbereitschaft keine Rede sein, da der Humanist genau das Gegenteil verlangte. So verwundert es auch wenig, dass er Andersdenkende nicht als Außenfeinde, die es unter Einsatz aller Mittel zu bekämpfen galt, wahrnahm.

Jedoch vertrat der einstige Weggefährte Calvins ein absolut gewisses und indiskutabel gültiges Fundament, welches er direkt auf Gott zurückzuführen wusste. Dabei handelte es sich um die Passagen aus der *Bibel*, den Verständnisstufen einer absolut gewissen Wahrheit entsprechend, in welchen alle Konfessionen übereinstimmten. Ebenfalls begriff Castellio Gott als Richter der Menschen nach deren Tod. Nur dieser habe das Recht und Wissen, ein Urteil über die Seelen zu fällen. Jenes auf den Prinzipien der absoluten Wahrheit fußende, unerschütterliche Fundament bildete die spirituelle Grundlage. Darüber hinaus

existierten für den Savoyer noch viele unklare Inhalte innerhalb der *Heiligen Schrift*, derer es jedoch für das große Ganze nicht bedurfte. Vor dem Hintergrund der Aussage, die Christen sollten die Osmanen und Juden für den wahren Glauben gewinnen, spiegelt sich der christozentrische Standpunkt in einem missionarischen Gewand wieder. Der Handlungsbegriff „(kompromissloses) Festhalten“ trifft insofern zu, als dass Castellio im Christentum und Gott eine Wahrheit erkannte. Grundlegende Prinzipien, worin sich die verschiedenen Konfessionen einig waren, hielt er für unumstößlich. Darüber hinaus gestand er einen gewissen interpretatorischen Spielraum zu. Im Gegensatz zu den anderen Reformatoren gab es für den Humanisten nur wenige absolute Doktrinen. Insofern kommt dem Handlungstypus „Festhalten“ auch eine geringere Tragweite, da es eben noch einige Unklarheiten im christlichen Glauben gab, zu.

Dessen ungeachtet sprach sich Castellio für ein „Dulden“ der verschiedenen religiösen Anschauungen aus. Er arbeitete klar heraus, dass die Begrifflichkeit „Ketzerie“ nicht gegenüber religiös Andersdenkenden oder Widersachern zu instrumentalisieren sei. Jedwede Form der Rechtfertigung, im Namen Gottes zu streiten und zu morden, lehnte der Humanist ab. Stattdessen solle man die Gemeinsamkeiten mit anderen Konfessionen suchen und jene der letzten Klarheit ermangelnden Stellen in gemeinsamer Liebe zu Gott ergründen. Seine Devise lief, in Anlehnung an Christus, darauf hinaus, dass diejenigen, welche die Wahrheit kannten, nicht zu Gewalt neigten. Die Todesstrafe lehnte der Savoyer mit dem Verweis auf die Schrecken der Glaubenskriege in jedem Falle ab. Zu bestrafen galt es, allerdings erst nach gründlicher juristischer Prüfung, lediglich wahrhaftige Häresie. Exkommunikation oder Verbannung stellten in einem solchen Fall die Höchststrafen dar. Ferner sprach sich Castellio für eine staatlich garantierte Gewissensfreiheit aus, die Häresie ausgenommen. Es müsse der französische Staat sein, der, um die eigene Fortexistenz zu sichern, Toleranz in der Glaubensfrage gewähre. Somit trug seine Lehre durchaus Züge einer auf Toleranz gründenden Staatstheorie, wie diese sein Landsmann Bodin (1530-1596) formulierte. Sein Handeln entspricht also den Idealtypen „Dulden“ und „Festhalten“.

6.5.3 Strukturelle Bezugspunkte und Unterschiede zu Luther

Ein Vergleich von Castellios Ansichten mit denen Luthers zeigt, dass es neben den mannigfaltigen Unterschieden auch Gemeinsamkeiten gab. Beide sahen die Obrigkeiten als zentrale weltlichen Instanzen an, derer es bedurfte, um die Sicherheit der Bevölkerung zu gewährleisten. Für den Wittenberger Reformator stellten die Fürsten die rechtmäßigen Obrigkeiten dar. Castellio wiederum erkannte darüber hinaus auch die von den Bürgern der Kantone gewählten Vertreter als legitime Obrigkeiten an. Beide Autoritäten begriffen ferner

den Staat, das Kanton bzw. das Fürstentum, also das jeweilige nationale Korsett, als zentrale Institutionen hinsichtlich der Ausübung von Macht. Theologen waren demnach mittels einer Gehorsamspflicht an die weltlichen Herrscher gebunden.

Besetzte der Reformator die Begrifflichkeit „Toleranz“ durchweg negativ, so konnotierte der Basler Humanist das „Erdulden“ positiv. Castellio griff die frühen Ideen Luthers über die Gewissensfreiheit auf. Jedoch wandte sich der Augustiner von den einstigen Anschauungen ab. Andersdenkende, so die von Wittenberg aus in die Welt getragene Devise, hieß es mit dem weltlichen und geistlichen Schwert zu bekämpfen. Die Forderung nach Todesurteilen, von dem Savoyer strikt abgelehnt, da nur Gott richten dürfe, oder der Verbannung ganzer Religionsgemeinschaften ergab sich aus der Lehre des Theologieprofessors. Dafür instrumentalisierte Luther den von Castellio genauestens bestimmten Ketzerbegriff und sprach vielfach von „Rotterei“. Castellio, selbst mit Nonkonformisten verkehrend, forderte demgegenüber ein friedliches Nebeneinander verschiedener Religionen und Konfessionen. Im Gegensatz zu Luther gestand er den Juden ein grundlegendes Existenzrecht zu und verlangte den interreligiösen Dialog.

Wo der Reformator auf die religiösen Unterschiede verwies, sprach er aus dem entgegengesetzten Blickwinkel von den grundlegenden Gemeinsamkeiten. Im Gegensatz zu Luther, der postulierte, die Wahrheit Gottes zu kennen, verwies der Savoyer auf bestehende „Unklarheiten“ innerhalb der *Bibel*. Er begriff Andersdenkende, wenngleich in manchen Punkten der christlichen Lehre irrend, als Fragende und nicht als „Feinde des Evangeliums“. Daher bedürfe es einer staatlich garantierten Gewissensfreiheit für das Individuum, welches sich mittels des Verstandes zu entscheiden habe. Luther dagegen forderte, wie die Visitationen zeigten, einen politisch herbeigeführten Religionszwang. Für ihn stellten, so zumindest aus dem Primat des Protestantismus hervorgehend, nebeneinander existierende Anschauungen einen Garanten für Chaos dar. Dies begründete er wiederum mittels des Wirkens des Teufels in den Widersachern. Für Castellio spielte der Teufel keine Rolle. Chaos entstehe erst dann, wenn eine religiöse Gruppierung damit beginne, eine andere zu unterdrücken. Nicht die bloße Existenz konkurrierender Glaubensüberzeugungen, wie bei dem Augustiner gesehen, sondern deren Verfolgung setze die Spirale der Gewalt in Gang. Daher lautete sein Ratschlag – hier der diametrale Widerspruch zu Luther – an die Obrigkeit, nicht auf diejenigen, welche religiöse Gewalt bei ihnen einzuklagen versuchten, zu hören, sondern auf jene, die für Milde einstanden. Galt für den Professor aus Wittenberg die Devise, bei seinen Verurteilungen von „ketzerischen Lehren“ im Namen Christi zu handeln, so negierte Castellio eine solche Position mit dem Verweis, dieser vergab stets den Schuldigen. Für ihn handelte es sich bei einer derartigen Anschauung um die schlimmste aller Sünden. Den polemischen Streitschriften Luthers stehen Castellios Toleranzschriften gegenüber.

Luthers gesamte Lehre zielte auf die Vermittlung des Seelenheils ab. Der Staat als politisches Gebilde hatte für den Schutz seiner Theologie zu sorgen. Letzten Endes stellte er ein Mittel zum Zweck dar. Castellio, wie die Ausführungen über Frankreich zeigen, hob die politische Einheit, also den Staat, über die religiöse Homogenität. Ihm ging es darum, das Konstrukt Staat, den Garanten für Sicherheit und Ordnung, am Leben zu erhalten. Seine Ideen waren demnach primär, im Kontrast zu denen Luthers, auf das Diesseits fokussiert.

7. Quellen- und Literaturverzeichnis

Teil I: Quellenverzeichnis

Anonymous:

in: Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523-1546, hrsg. von Heinz Scheible, 2. Auflage, Gütersloh 1982.

- (1) Juristisches Gutachten, (nach 19. November 1530), S. 69-77.

Augustinus, Aurelius:

in: Corpus Christianorum, Series Latina [CCSL], hrsg. von Eligius Dekkers, Turnhout 1953ff.

Band 39: Enarrationes in Psalmos LI-C, 1956.

- (1) In Psalmum LVIII. Enarratio. Sermo I., (392?-418), S. 729-744.

Calvin, Johannes:

in: Calvin-Studienausgabe [CStA], hrsg. von Eberhard Busch / Matthias Freudenberg / Alasdair Heron / Christian Link / Peter Opitz / Ernst Saxer / Hans Scholl, Neukirchen-Vluyn 1994ff.

Band 2: Gestalt und Ordnung der Kirche, 1997:

- (1) Die Ordonnances ecclésiastiques, bearbeitet von Peter Optitz, (1561 [1541]), S. 227-279.

Band 3: Reformatorische Kontroversen, 1999:

- (1) Entschuldigungsschreiben an die Herren Nikodemiten, bearbeitet von Hans Scholl, (1544), S. 209-265.
- (2) Gegen die Irrtümer der Anabaptisten, bearbeitet von Hans Scholl, (1544), S. 267-367.

Band 4: Reformatorische Klärungen, 2002:

- (1) Die Verteidigung der „orthodoxen“ Trinitätslehre gegen Servet, bearbeitet von Peter Opitz, (1554), S. 151-233.
- (2) Wider die Sekte der Libertiner, bearbeitet von Gottfried Wilhelm Locher, (1545), S. 235-355.
- (3) Zu den Fragen und Einwüfen irgendeines Juden, bearbeitet von Achim Detmers, (ca. 1563), S. 357-407.

Band 8: Ökumenische Korrespondenz. Eine Auswahl aus Calvins Briefen, 2011:

- (1) An Wilhelm Farel in Neuchâtel, (13. Februar 1546), S. 54-56.
- (2) An Martin Bucer in Straßburg, (12. Januar 1538), S. 87-90.
- (3) An Martin Luther in Wittenberg, (Januar 1545), S. 100-101.
- (4) An Philipp Melanchthon in Wittenberg, (28. Juni 1545), S. 104-105.
- (5) An Philipp Melanchthon in Wittenberg, (5. März 1555), S. 112-113.

in: Institutio Christianae religionis [Inst.], letzte Ausgabe 1559, dt. Übersetzung v. Otto Weber: „Unterricht in der christlichen Religion“, neu hrsg. von Matthias Freudenberg, 3. Auflage, Neukirchen-Vluyn 2012.

in: Johannes Calvini Opera quae supersunt omnia [CO], hrsg. von G. Baum, E. Kunitz, E. Reuss, Braunschweig 1883ff.

Band 8: Tractatus Theologici Minores, 1870:

- (1) Defensio Orthodoxae Fidei, (1554), S. 452-644.

Band 14: Epistolicus Calvinianus 1551-1553, 1875:

- (1) Nr. 1790 Calvinus Bullingeri, (1553), S. 610-611.
- (2) Nr. 1793 Calvinus Sulzeri, (1553), S. 614-616.

Band 15: Epistolicus Calvinianus 1554-1555, 1876:

- (1) Nr. 1947: Calvinus Bullingeri, (1554), S. 123-126.

Band 40: Opera Exegetica et Homiletica, 1889:

- (1) Praelectionum in Daniele Prophetam, (1561), S. 515-622.

in: Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Übersetzung, hrsg. von Rudolf Schwarz, Neukirchen 1962ff.

Band 2: Die Briefe der Jahre 1548-1555:

- (1) Nr. 397: An Billinger in Zürich, (28. März 1554), S. 681-683.

Castellio, Sebastian:

in: Das Manifest der Toleranz / Sebastian Castellio. Über Ketzer und ob man sie verfolgen soll, hrsg. von Wolfgang F. Stämmeler, Essen 2013.

- (1) Bericht über den Tod Servets, (2013a [1553]), S. 42-48.

(2) Über Ketzer und ob man sie verfolgen soll, (2013b [1554]), S. 51-206.

(3) Verteidigungsschrift vor dem Basler Rat, (2013c [1563]), S. 213-219.

Eck, Johannes:

in: Corpus Catholicorum: Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung [CC], begründet von Joseph Greving, Münster 1919ff.

Band 35: Enchiridion. Handbüchlin gemainer stell unnd Artickel der jetzt schwebenden Neuween leeren, hrsg. von Erwin Iserloh, Münster 1980 (1533).

in: Johannes Eck (1486-1543) Briefwechsel [EBW], hrsg. von Vinzenz Pfnür, bearbeitet von Peter Fabisch und Hans Jörg Gersteunter, Verwertung von Vorarbeiten von Joseph Greving und Klaus Rischer, Internet-Edition und vorläufiger Bearbeitungsstand aus dem Jahr 2011; <http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Eck-Briefe.html#Bearbeitungsstand>, 24.08.2017.

(1) Nr. 64: Eck an Luther, Ingolstadt, (20. September 1515).

(2) Nr. 101: Eck an Cuspinian, Ingolstadt, (10. Februar 1520).

(3) Nr. 190: Eck an Papst Clemens VII., Ingolstadt, (25. Juli 1525).

(4) Nr. 194: Eck an Eidgenossen, Ingolstadt, (28. Oktober 1525).

(5) Nr. 215: Eck an Herzog Georg von Sachsen, Ingolstadt, (25. November 1527).

(6) Nr. 217: Eck an Ulrich Zwingli, Ingolstadt, (15. Dezember 1527).

(7) Nr. 232: Eck an Kaiser Karl V., Ingolstadt, (15. März 1530).

(8) Nr. 234: Eck an König Ferdinand I., Augsburg, (1. Juli 1530).

(9) Nr. 397: Eck an Herzog und Pfalzgraf Ottheinrich von Pfalz-Neuburg, Ingolstadt, (22. Februar 1542).

in: Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienen Drucke des 16. Jahrhunderts [VD 16], hrsg. von der Bayerischen Staatsbibliothek, 1996ff; [https://opacplus.bib-bvb.de/TouchPoint_touchpoint/start.do?SearchProfile=Altbestand&SearchType=2](https://opacplus.bib-bvb.de/TouchPoint_touchpoint/start.do?SearchProfile=Altbestand&SearchType=2;).; 29.05.2017.

(1) Ains Judenbüechlins verlegung: darin ain Christ/ gantzer Christenhait zu schmach/ will es geschehe den Juden vnrecht in bezichtigung der Christen kinder mordt, (1541), [VD 16 E 383].

Franck, Sebastian:

in: Sämtliche Werke, kritische Ausgabe mit Kommentar, hrsg. von Hans-Gert Roloff, Bern [u.a.] 1992ff.

Band 1,1: Frühe Schriften, 1993:

- (1) Chronica und beschreibung der Türckey: Martinus Luther - Dem gottseligen Leser, (1530), S. 239-244.

Georgius de Hungaria:

in: Traktat über die Sitten, die Lebensverhältnisse und die Arglist der Türken, nach der Erstausgabe von 1481 übersetzt und eingeleitet von Reinhard Klockow, Köln [u.a.] 1993.

- (1) Tractatus (1481), S. 137-419.

Hadrian VI. (Papst):

in: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch [KThQ], hrsg. von Heiko Augustinus Obermann, Neukirchen-Vluyn 1977ff.

Band 3: Die Kirche im Zeitalter der Reformation, 1981:

- (1) Nr. 46: Das „Schuldbekenntnis“ Hadrians, (25. November 1522), S. 92-94.

Hubmaier, Balthasar:

in: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch [KThQ], hrsg. von Heiko Augustinus Obermann, Neukirchen-Vluyn 1977ff.

Band 3: Die Kirche im Zeitalter der Reformation, 1981:

- (1) Nr. 61: Vorwort zum Taufbuch, (1525), S. 123-124.

Internationaler Militärgerichtshof:

Der Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof. Amtlicher Teil in deutscher Sprache, Bd. 12, Nürnberg 1947.

Karlstadt, Andreas Bodenstein:

in: Erwin Mühlhaupt (Hrsg.), Luther über Müntzer, Witten 1973.

- (1) Brief an Müntzer, (19. Juli 1524), S. 19.

in: Buch der Reformation: Eine Auswahl zeitgenössischer Zeugnisse (1476-1555), hrsg. von Detlef Plöse / Günter Vogler, Berlin 1989.

- (1) Schreiben an Herzog Johann, (11. September 1524), S. 331-332.

Kramer, Heinrich:

in: Hexenhammer, dritte Auflage, Berlin 1923 [1486]; <http://www.koeblergerhard.de/Fon-tes/HexenhammerSprenger1923.pdf>, 15.04.2016.

Luther, Martin:

in: Martin Luther und die Juden. Ein Quellbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen, hrsg. von Walther Bienert, 1982 Frankfurt am Main.

in: Martin Luther: Sämtliche Schriften [W²], hrsg. von Johann Georg Walch, 23 Bde, Nachdruck der zweiten überarbeiteten Auflage. St. Louis, Missouri 1986 [1880ff].

Band 1: Auslegung des ersten Buches Mose: Erster Teil, 1986:

- (1) Auslegung von 1 Mose 21, 12. 13., (Juni 1516-Februar 1517), S. 1393-1410.

Band 3: Auslegung des Alten Testaments (Fortsetzung), 1986:

- (1) Die zehn Gebote dem Volk zu Wittenberg gepredigt durch den Pater Martin Luther, (Juni 1516- Februar 1517), S. 1133-1353.

Band 5: Auslegung des Alten Testamentes (Fortsetzung), 1987:

- (1) Predigt über den 65. Psalm durch D. Martin Luther zu Dessau vor den Fürsten zu Anhalt gepredigt, (1534), S. 618-654.

Band 6: Auslegung des Alten Testaments (Fortsetzung), 1987:

- (1) D. Martin Luthers weitläufigere Erklärung des neunten Kapitels Jesaja, (Ausgelegt gegen Weihnachten 1543, gedruckt 1546), S. 93-221.

Band 7: Auslegung des Neuen Testaments, 1987:

- (1) Die neunte Predigt über das 24. Kapitel Matthäi, (21. Dezember 1539), S. 1344-1360.

Band 8: Auslegung des Neuen Testaments (Fortsetzung), 1987:

- (1) Martin Luthers Auslegung des siebten Kapitels der ersten Kapitel St. Pauli an die Korinther, (August 1523), S. 1026-1085.

Band 9: Auslegung des Neuen Testaments (Schluss), 1987:

- (1) Ausführliche Erklärung der Kapitel an die Galater, (1535), 17-771.

Band 11: Kirchen-Postille, 1987:

- (1) Kirchen-Postille. Am Tage der heiligen drei Könige, (1521), S. 294-428.

Band 13,1: Die Haus-Postille nach Veit Dietrich, 1987:

- (1) Haus-Postille. Am vierten Sonntage nach Trinitatis, (1533), S. 737-750.
- (2) Haus-Postille. Am Obersttage oder Fest der Erscheinung, (1534), S. 1082-1092.

Band 15: Reformations-Schriften, 1987:

- (1) Luther an Spalatin, (13. März 1522), S. 2003-2004.

Band 16: Reformations-Schriften, 1987:

- (1) Von Konzilen und Kirchen, (April 1539), S. 2144-2303.

Band 20: Reformations-Schriften, 1986:

- (1) Wider das gotteslästerlich und schändliche Buch, so zu Münster im Druck neulich ist ausgegangen, (1535), S. 1698-1707.

Band 21, II: Dr. Martin Luthers Briefe, 1986:

- (1) An seine Ehefrau, (16. Juli 1540), S. 2490.

Band 22: Tischreden, 1987:

- (1) Kapitel 24, Nr. 95: Historia von einem Wechselkinde zu Dessau, (o.J.), 756-757.
- (2) Kapitel 25, Nr. 1: Wie D. Luthers Mutter von einer Zauberin sehr geplagt worden, (o.J.), S. 780.
- (3) Kapitel 25, Nr. 2: Von Kraft der Zauberei wider die Christen, (o.J.), S. 781.
- (4) Kapitel 25, Nr. 4: Von einem bezauberten Mägdlein, (20. August 1538), S. 782-783.
- (5) Kapitel 25, Nr. 7: Zauberei auf theologisch abgemalet, (o.J.), S. 783-784.

in: D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe, Band 1ff [WA], Weimar 1883ff.

Band 1, 1883:

- (1) Brief an Papst Leo X., (Mai 1518), S. 527-529.
- (2) Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, (Sommer 1518), S. 522-628.

Band 2, 1884:

- (1) Acta Augustana, (1518), S. 1-26.
- (2) Disputatio et excusatio F. Martini Luther adversus criminationes D. Johannis Ecii, (1519), S. 153-161.
- (3) Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament und Taufe, (1519), S. 724-737.

Band 3, 1885:

- (1) Dictata super Psalterium, (1513-1516), S. 1-652.

Band 5, 1892:

- (1) Operationes in Psalmos, Psalmus XIV, (1519-1521), S. 392-428.
- (2) Operationes in Psalmos, Psalmus XVIII, (1519-1521), S. 490-567.
- (3) Operationes in Psalmos, Psalmus XXII, (1519-1521), S. 598-673.

Band 6, 1888:

- (1) Ein (kleiner) Sermon von dem Wucher, (1519), S. 1-8.
- (2) Von den guten Werken, (1520), S. 196-276.
- (3) Epitoma responsionis ad Martin Luhter (per Fratrem Silvestrum de Prierio), (1520), S. 325-348.
- (4) An den christlichen Adel deutscher Nation und des christlichen Standes Besserung, (1520), S. 381-469.
- (5) Wider die Bulle des Endchrists, (1520), S. 613-629.

Band 7, 1897:

- (1) Ein Sendbrief an Papst Leo X., (1520), S. 1-11.
- (2) Von der Freiheit eines Christenmenschen, (1520), S. 12-38.
- (3) Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher von D. Martin Luther verbrannt sind, (1520), S. 152-187.
- (4) Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind, (1521), S. 299-457.
- (5) Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt, (1521), S. 538-604.
- (6) Ad librum eximii Magistri Nostri Magistri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi, responsio, (1521), S. 698-778.

Band 8, 1889:

- (1) Rationis Latomianae confutatio, (1521), S. 36-128.
- (2) Vom Missbrauch der Messe, (1521), S. 478-563.
- (3) De votis monasticis Martini Lutheri iudicium, (1521), S. 564-669.
- (4) Bulla coenae domini, das ist, die Bulla vom Abendfressen des allerheiligsten Herrn, des Papstes verdeutscht durch Martin Luther, (1522), S. 688-720.

Band 9, 1893:

- (1) Luthers Handschrift des Sermons von den guten Werken, (1520), S. 226-301.

Band 10 I/1, 1910:

- (1) Kirchenpostille, (1522), S. 1-728.

Band 10 I/2, 1925:

- (1) Adventspostille, (1522), S. 1-208.

Band 10 II, 1907

- (1) Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen, (1522), S. 1-41.
- (2) Vom ehelichen Leben, (1522), S. 267-304.

Band 10 III, 1905:

- (1) Predigten des Jahres 1522, Nr. 1: Erste Invokavitpredigt, (9. März 1522), S. 1-13.
- (2) Predigten des Jahres 1522, Nr. 3: Ein anderer Sermon D. M. Luthers, (11. März 1522), S. 21-30.
- (3) Predigten des Jahres 1522, Nr. 8: Ein kurzer Begriff des Sermons, (16. März 1522), S. 58-65.
- (4) Predigten des Jahres 1522, Nr. 24: Predigt zu Borna, (4. Mai 1522), S. 120-124.
- (5) Predigten des Jahres 1522, Nr. 54: Predigt in der Schlosskirche zu Weimar, (24. Oktober 1522), S. 371-379.

Band 11, 1900:

- (1) Predigten des Jahres 1523, Nr. 3: Predigt am Tage Mariä Reinigung, (2. Februar 1523), S. 14-17.

- (2) Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, (1523), S. 229-281.
- (3) Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei, (1523), S. 307-336.
- (4) Ein päpstlich Breve dem Rath zu Bamberg gesandt wider den Luther, (1523), S. 342-356.
- (5) Der Papstesel zu Rom durch Philipp Melanchthon gedeutet, (1523), S. 375-379.

Band 12, 1891:

- (1) Ein Brief an die Christen im Niederland, (1523), S. 73-80.
- (2) Epistel S. Petri gepredigt und ausgelegt, Erste Bearbeitung, (1523), S. 249-399.

Band 15, 1899:

- (1) Ein Brief an die Fürste zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist, (1524), S. 210-221.
- (2) Ein Sendbrief an Bürgermeister, Rat und die ganze Gemeinde der Stadt Mühlhausen, (1524), S. 230-240.
- (3) Zwei kaiserliche uneinige und widerwärtige Gebote den Luther betreffend, (1524), S. 241-278.
- (4) Was sich Doktor Andreas Bodenstein von Karlstadt mit Doktor Martin Luther beredet zu Jena, und wie sie wider einander zu schreiben sich entschlossen haben, (1524), S. 323-341.
- (5) Die Handlung Doktor Martin Luthers mit dem Rat und der Gemeinde der Stadt Orlamünde, (1524), S. 341-347.

Band 16, 1899:

- (1) Predigten über das 2. Buch Mose 1524-1527, Nr. 46: Keine Bezeichnung, (zwischen 11. Und 29. März 1526), S. 549-551.

Band 17, 1927:

- (1) Die Fastenpostille, (1525), S. 1-247.

Band 18, 1908:

- (1) Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament, (1525), S. 37-214.
- (2) Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben, (1525), S. 279-334.

- (3) Wider die räuberischen und mörderischen Horden der Bauern, (1525), S. 344-361.
- (4) Eine schreckliche Geschichte und ein Gericht Gottes über Thomas Müntzer, (1525), S. 362-374.
- (5) Vorrede zu Karlstadts „Entschuldigung des falschen Namens des Aufruhrs“, (1525), S. 431-452.
- (6) De servo arbitrio, (1525), S. 551-787.

Band 19, 1987:

- (1) Wider den rechten auffrührischen, verrätherischen und mordischen Rathschlag der ganzen Mainzischen Pfafferei. Unterricht und Warnung, (1526), S. 252-282.
- (2) Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister, (1526), S. 474-523.
- (3) Vier tröstliche Psalmen an die Königin zu Ungarn, (1526), S. 543-615.
- (4) Ob Kriegsleute auch im seligem Stande sein können, (1526), S. 616-662.

Band 20, 1898:

- (1) Predigten des Jahres 1526, Nr.70: Zweite Predigt über die Epistel Jeremia 23, 5-8, (25. November 1526), S. 561-580.

Band 23, 1901:

- (1) Auf des Königs zu England Lästerschrift Titel Martin Luthers Antwort, (1527), S. 17-35.
- (2) Daß diese Worte Christi „Das ist mein Leib“ noch fest stehen wider die Schwarmgeister, (1527), S. 38-320.

Band 26, 1909:

- (1) Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn, (1528), S. 137-174.
- (2) Vorreden zum „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn“ im Kurfürstentum zu Sachsen, (1528), S. 175-240.
- (3) Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, (1528), S. 241-509.

Band 29, 1904:

- (1) Predigten des Jahres 1529, Nr. 60: Predigt am 12. Sonntag nach Trinitatis, (15. August 1529), S. 511-521.
- (2) Predigten des Jahres 1529, Nr. 63: Predigt am 14. Sonntag nach Trinitatis, (29. August 1529), S. 539-544.

- (3) Predigten des Jahres 1529, Nr. 65: Predigt am 16. Sonntag nach Trinitatis, (12. Septembe 1529), S. 553-558.

Band 30 II, 1909:

- (1) Vorrede zu Melanchthons verdeutschter Auslegung des Kolosserbriefs, (1529), S. 68-69.
- (2) Vom Kriege wider die Türken, (1529), S. 81-148.
- (3) Heerpredigt wider die Türken, (1529), S. 149-197.
- (4) Vorwort zu dem Libellus de ritu et moribus Turcorum, (1530), S. 198-208.
- (5) Vorrede zu Menius, der Wiedertäufer Lehre, (1530), S. 209-214.
- (6) Sendbrief vom Dolmetschen, (1530), S. 627-646.

Band 30 III, 1910:

- (1) Das Marburger Gespräch und die Marburger Artikel, (1529), S. 92-171.
- (2) Warnung an seine lieben Deutschen, (1531), S. 252-320.
- (3) Ein Brief Martin Luthers von den Schleichern und Winkelpredigern, (1532), S. 510-527.

Band 31 I, 1913:

- (1) Der 82. Psalm ausgelegt, (1530), S. 183-218.

Band 32, 1906:

- (1) Predigten des Jahres 1530, Nr. 21: Predigt am Sonntag nach Trinitatis nachmittags, (13. November 1530), S. 169-177.
- (2) Wochenpredigten über Matth. 5-7, (1530 [Druck 1532]), S. 299-555.

Band 34 II, 1908:

- (1) Predigten des Jahres 1531, Nr. 105: Predigt am 2. Adventsonntag, nachmittags, (10 Dezember 1531), S. 483-490.

Band 35, 1909:

- (1) Luthers Lieder, Nr. 1: Einn hubsch Lied von denn zweien Marterern Christi, zu Brussel von den Sophisten zu Louen verbrandt, (o.J.), S. 411-415.

Band 36, 1909:

- (1) Predigten des Jahres 1532, Nr. 2: Zwo kurze tröstliche Sermon, (1. Januar 1532), S. 24-42.

Band 38, 1912:

- (1) Vorrede zu Urbanus Rhegius, Widerlegung des Bekenntnisses der Münsterischen Balentianer und Donatisten, (1535), S. 336-340.
- (2) Vorrede zur Neuen Zeitung von den Wiedertäufern zu Münster, (1535), S. 341-350.

Band 39 II, 1932:

- (1) Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstandes gegen den Kaiser, (9. Mai 1539), S. 34-91.

Band 40 I, 1911:

- (1) In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius 2, 16, (1531 [1535]), S. 217-246.
- (2) In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius 3, 19, (1531 [1535]), S. 473-500.

Band 40 II, 1914:

- (1) Vorlesungen über den Psalm 51, (1531 [1538]), S. 313-470.

Band 40 III, 1930:

- (1) Vorlesung über die Stufenpsalmen, (1532/33 [1540]), S. 1-475.

Band 41, 1910:

- (1) Predigten des Jahres 1535, Nr. 5: Predigt am Sonntag Judika, (14. März 1535), S. 41-46.
- (2) Predigten des Jahres 1536, Nr. 36: Predigt am 15. Sonntag nach Trinitatis, (24. September 1536), S. 680-684.

Band 45, 1911:

- (1) Das XIV. und XV. Kapitel E. Johannis gepredigt und ausgelegt, (1538), S. 465-733.

Band 47, 1912:

- (1) Predigten des Jahres 1539, Nr. 35: Predigt am Michaelistage, (29. September 1539), S. 853-858.

Band 49, 1913:

- (1) Predigten des Jahres 1540, Nr. 3: Erste Predigt über Psalm 72, (5. Januar 1540), S. 11-15.

Band 50, 1914:

- (1) Das weltliche Obrigkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, (1536), S. 6-15.
- (2) Die Schmalkaldischen Artikel, (1537/38), S. 160-254.
- (3) Wider die Sabbather an einen guten Freund, (1538), S. 309-337.
- (4) Wider die Antinomer, (1539), S. 461-477.
- (5) Von den Konzilen und Kirchen, (1539), S. 488-662.

Band 51, 1914:

- (1) Predigten des Jahres 1546, Nr. 3: Predigt am 2. Sonntag nach Epiphaniä, (17. Januar 1546), S. 123-134.
- (2) Predigten des Jahres 1546, Nr. 8: Predigt über Matth. 11, 25ff, (15. Februar 1546), S. 187-196.
- (3) Auslegung des 101. Psalms, (1534-1535), S. 197-264.
- (4) Wider Hans Worst, (1541), S. 461-572.
- (5) Vermahnung zum Gebet wider die Türken, (1541), S. 577-625.

Band 53, 1920:

- (1) Exempel, einen rechten, christlichen Bischof zu weihen, (1542), S. 219-260.
- (2) Verlegung des Alcoran Richardi, Prediger Ordens. Verdeutscht und herausgegeben von Martin Luther, (1542), S. 261-396.
- (3) Von den Juden und ihren Lügen, (1543), S. 412-553.
- (4) Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi, (1543), S. 573-648.

Band 54, 1928:

- (1) Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament, (1544), S. 119-167.

(2) Vorrede Luthers zum ersten Band seiner lateinischen Schriften, (1545), S. 176-187.

(3) Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet, (1545), S. 195-299.

(4) Abbildung des Papsttums, (1545), S. 346-373.

Band 56, 1938:

(1) Diui Pauli apostoli ad Romanos Epistola, (o.J.), 3-528.

in: D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel [WA Br], 18 Bände, Weimar 1883ff.

Band 1: Briefwechsel 1501-1520, 1930:

(1) Nr. 7: Luther an Spalatin, Wittenberg, (Februar 1514), S. 19-24.

(2) Nr. 62: Luther an Scheurl, Wittenberg, (5. März 1518), S. 151-153.

(3) Nr. 121: Luther an Link, Wittenberg, (18. Dezember 1518), S. 269-272.

(4) Nr. 146: Johannes Froben an Luther, Basel, (14. Februar 1519), S. 331-335.

(5) Nr. 161: Luther an Spalatin, Wittenberg, (13. März 1519), S. 358-361.

Band 2: Briefwechsel 1520-1522, 1931:

(1) Nr. 290: Luther an Heinrich von Büнау, Wittenberg, (30. Mai 1520), S. 109-110.

(2) Nr. 449: Luther an Amsdorf, Wartburg, (13. Januar 1522), S. 422-424.

(3) Nr. 450: Luther an Melanchthon, Wartburg, (13. Januar 1522), S. 424-428.

(4) Nr. 452: Luther an Spalatin, Wartburg, (17. Januar 1522), S. 443-444.

(5) Nr. 459: Luther an Nikolaus Hausmann, Wittenberg, (17. März 1522), S. 474-475.

(6) Nr. 473: Luther an Johannes Lang, Wittenberg, (12. April 1522), S. 494-496.

(7) Nr. 483: Luther an Spalatin, Eilenburg, (5. Mai 1522), S. 515-517.

Band 3: Briefwechsel 1523-1525, 1933:

(1) Nr. 624: Luther an Jahn von Schleinitz zu Jahnshausen, Wittenberg, (18. Juni 1523), S. 89-92.

(2) Nr. 629: Luther an den getauften Juden Bernhard, Wittenberg, (Zweite Hälfte Juni 1525), S. 101-104.

- (3) Nr. 753: Luther an Herzog Johann Friedrich von Sachsen, Wittenberg, (18. Juni 1524), S. 305-308.
- (4) Nr. 756: Luther an Johann Brießmann in Königsberg in Preußen, Wittenberg, (4. Juli 1524), S. 314-317.
- (5) Nr. 821: Luther an Amsdorf, Wittenberg, (23. Januar 1525), S. 428-229.
- (6) Nr. 855: Luther an Nikolaus von Amsdorf in Magdeburg, Wittenberg, (11. April 1525), S. 471-472.
- (7) Nr. 911: Luther an Johann Brießmann in Königsberg, Wittenberg, (nach 15. August 1525), S. 554-556.

Band 4: Briefwechsel 1526-1528, 1933:

- (1) Nr. 1039: Luther an Spalatin, Wittenberg, (19. September 1526), S. 118.
- (2) Nr. 1300: Luther an Nikolaus Gerbel in Straßburg, Wittenberg, (28. Juli 1528), S. 508-509.
- (3) Nr. 1303: Luther an Nikolaus Hausmann, Wittenberg, (5. August 1528), S. 511.

Band 5: Briefwechsel 1529-1530, 1934:

- (1) Nr. 1476: Luther an seine Frau, Marburg, (4. Oktober 1529), S. 153-154.
- (2) Nr. 1479: Luther an Johannes Agricola bei Kasper Aquila in Saalfeld, Jena, (12. Oktober 1529), S. 160-161.

Band 6: Briefwechsel 1531-1533, 1935:

- (1) Nr. 1882: Luther an Kurfürst Johann, Wittenberg, (Ende Oktober 1531), S. 222-223.
- (2) Nr. 1890: Luther an Nikolaus von Amsdorf in Magdeburg, Wittenberg, (28. Dezember 1531), S. 236-237.
- (3) Nr. 1895: Luther an Wenzeslaus Link in Nürnberg, Wittenberg, (3. Januar 1532), S. 245-247.

Band 8: Briefwechsel 1537-1539, 1938:

- (1) Nr. 3157: Luther an den Juden Josel, Wittenberg, (11. Juni 1537), S. 89-91.

Band 9: Briefwechsel 1540-1542, 1941:

- (1) Nr. 3653: Luther an den Kammerdiener Georg Weiß, Wittenberg, (14. August 1541), S. 491-492.

Band 10: Briefwechsel 1542-1544, 1946:

- (1) Nr. 3727: Luther an Kurfürst Johann Friedrich, Wittenberg, (26. März 1542), S. 17-22.
- (2) Nr. 3802: Luther an den Rat zu Basel, Wittenberg, (27. Oktober 1542), S. 160-163.

Band 11: Briefwechsel 1545-1546, 1948:

- (1) Nr. 4195: Luther an seine Frau, Eisleben, (1. Februar 1546), S. 275-277.

in: D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe, Deutsche Bibel [WA DB], 15 Bände, Weimar 1883ff.

Band 6: Das Neue Testament. Erste Hälfte, 1929:

- (1) Das Neue Testament Deutsch. Vorrede, (1522), S. 1-11.

Band 8: Die Übersetzung des ersten Teils des Alten Testaments, 1954:

- (1) Das Alte Testament 1523. Luthers Vorrede, (1523), S. 10-32.

in: D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe, Tischreden [WA Tr], 6 Bände, Weimar 1883ff.

Band 1: Tischreden aus der ersten Hälfte der dreißiger Jahre, 1912:

- (1) Nr. 93: Veit Dietrichs Nachrichten, (Anfang November 1531), S. 35.
- (2) Nr. 289: Veit Dietrichs Nachrichten, (Juni 1532), S. 120.
- (3) Nr. 330: Veit Dietrichs Nachrichten, (Sommer und Herbst 1532), S. 135.
- (4) Nr. 814: Veit Dietrichs und Nikolaus Medlers Sammlung, (Erste Hälfte der dreißiger Jahre), S. 393.
- (5) Nr. 874: Veit Dietrichs und Nikolaus Medlers Sammlung, (Erste Hälfte der dreißiger Jahre), S. 436.
- (6) Nr. 1040: Veit Dietrichs und Nikolaus Medlers Sammlung, (Erste Hälfte der dreißiger Jahre), S. 524-525.

Band 2: Tischreden aus den dreißiger Jahren, 1913:

- (1) Nr. 1429: Johannes Schlaginhausens Nachrichten, (7. April bis 1. Mai 1532), S. 98-99.
- (2) Nr. 1451: Johannes Schlaginhausens Nachrichten, (7. April bis 1. Mai 1532), S. 103.

- (3) Nr. 2189: Die Sammlung von Konrad Cordatus, (August bis September 1531), S. 353-354.
- (4) Nr. 2410b: Die Sammlung von Konrad Cordatus, (10. bis 22. Januar 1532), S. 455-456.
- (5) Nr. 2497b: Die Sammlung von Konrad Cordatus, (22. Januar bis 28. März 1532), S. 491.
- (6) Nr. 2629a: Die Sammlung von Konrad Cordatus, (21. bis 31 August 1532), S. 555-556.
- (7) Nr. 2772b: Die Sammlung von Konrad Cordatus, (28. September bis 23. November 1532), S. 650-651.

Band 3: Tischreden aus den dreißiger Jahren, 1914:

- (1) Nr. 2911b: Die Sammlung von Konrad Cordatus, (26. bis 29. Januar 1533), S. 75-76.
- (2) Nr. 2922a: Die Sammlung von Konrad Cordatus, (2. bis 13. März 1533), S. 134-135.
- (3) Nr. 3473a: Anton Lauterbachs und Hieronymus Wellers Nachschriften, (27. Oktober bis 4 Dezember 1536), S. 342-343.
- (4) Nr. 3543a: Anton Lauterbachs und Hieronymus Wellers Nachschriften, (14. bis 31. Januar 1537), S. 387-391.
- (5) Nr. 3597: Anton Lauterbachs und Hieronymus Wellers Nachschriften, (27. Mai bis 18. Juni 1537), S. 441-442.
- (6) Nr. 3739: Anton Lauterbachs Tagebuch aufs Jahr 1538, (7., 11. und 13. Februar 1538), S. 581-583.

Band 4: Tischreden aus den Jahren 1538-1540, 1916:

- (1) Nr. 3979: Anton Lauterbachs Tagebuch aufs Jahr 1538, (24. und 25. August 1538), S. 51-52.
- (2) Nr. 4080: Anton Lauterbachs Tagebuch aufs Jahr 1538, (28. Oktober und 4. November 1538), S. 120-121.
- (3) Nr. 5026: Nachrichten von Johannes Mathesius 1540, (21. Mai bis 11. Juni 1540), S. 619-620.
- (4) Nr. 5027: Nachrichten von Johannes Mathesius 1540, (21. Mai bis 11. Juni 1540), S. 620-621.
- (5) Nr. 5131: Nachrichten von Johannes Mathesius 1540, (7. bis 24. August 1540), S. 678.

Band 5: Tischreden aus den Jahren 1540-1544, 1919:

- (1) Nr. 5310: Nachrichten von Johannes Mathesius 1540, (10. Oktober bis 5. November 1540), S. 53.
- (2) Nr. 5462: Kaspar Heydenreichs Nachschriften, (Sommer und Herbst 1542), S. 166.
- (3) Nr. 5536: Kaspar Heydenreichs Nachschriften, (Winter von 1542 auf 1543), S. 221-222.
- (4) Nr. 5576: Kaspar Heydenreichs Nachschriften, (Frühjahr 1543), S. 257.
- (5) Nr. 5981: Tischreden aus Georg Rörers Handschriftenbänden, (Tischreden aus verschiedenen Jahren), S. 415.
- (6) Nr. 6250: Tischreden aus Anton Lauterbachs Sammlung B (Tischreden aus verschiedenen Jahren), S. 557-558.

Band 6: Tischreden aus verschiedenen Jahren, 1921:

- (1) Nr. 6591: Tischreden aus Johannes Aurifabers Sammlung FB, (Tischreden aus verschiedenen Jahren), S. 60-61.
- (2) Nr. 6816: Tischreden aus Johannes Aurifabers Sammlung FB, (Tischreden aus verschiedenen Jahren), S. 209-210.
- (3) Nr. 6836: Tischreden aus Johannes Aurifabers Sammlung FB, (Tischreden aus verschiedenen Jahren), S. 222.
- (4) Nr. 7041: Tischreden aus Johannes Aurifabers Sammlung FB, (Tischreden aus verschiedenen Jahren), S. 353.

Luther, Jonas, Bucer, Melanchthon (13./14. November 1538):

in: Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523-1546, hrsg. von Heinz Scheible, 2. Auflage, Gütersloh 1982.

- (1) Gutachten [für Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen, S. 92-94.

Mandat des Reichstags zu Speyer (1529):

in: Buch der Reformation: Eine Auswahl zeitgenössischer Zeugnisse (1476-1555), hrsg. von Detlef Plöse / Günter Vogler, Berlin 1989, S. 448-450.

Mann, Thomas, 1947: Deutschland und die Deutschen, Berlin.

Melanchthon, Philipp:

in: Corpus Reformatorum [CR], hrsg. von Karl Gottlieb Bretschneider, Halle 1834ff.

Band 11, Epistolae, Praefationes, Consilia, Iuducia, Schedae, Academicae, 1843:

- (1) Declamationes De Ambrosio (1542), S. 566-598.

Band 20, Scripta Historica, 1854.

- (1) Nr. CLXIII: Von der Zauberey, (o.J.), S. 567.

in: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch [KThQ], hrsg. von Heiko Augustinus Obermann, Neukirchen-Vluyn 1977ff.

Band 3: Die Kirche im Zeitalter der Reformation, 1981:

- (2) Nr. 41: Bericht über die Lage in Wittenberg an Friedrich den Weisen, (27. Dezember 1521), S. 81-82.

in: Loci Communes 1521, Lateinisch – Deutsch [LC], übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von Georg Pöhlmann, Gütersloh 1993 [1521].

in: Melanchthon deutsch [Md], vier Bände, hrsg. von Michael Beyer / Stefan Rhein / Günther Wartenberg, 2. Auflage, Leipzig 2011.

Band 1: Schule und Universität, Philosophie, Geschichte und Politik, 2011:

- (1) Eine lesenswerte Erzählung über Thomas Müntzer, der den Thüringer Aufstand angefangen hat (1525), übersetzt von Siegfried Bräuer, S. 291-310.
- (2) Rede über die politische Ordnung (1552), übersetzt von Rainer Kößling, S. 317-324.

Band 2: Theologie und Kirchenpolitik, 2011:

- (1) Der Unterschied zwischen weltlicher und christlicher Gerechtigkeit (1522), übersetzt von Helmer Junghans, S. 20-24.
- (2) Über das Amt der Fürsten, Gottes Befehl auszuführen und kirchliche Missbräuche abzustellen (1539), übersetzt von Bärbel Schäfer, S. 209-235.
- (3) Synodalrede über den Unterschied zwischen der Kirche Gottes und dem Reich der Welt (1546), übersetzt von Volker Leppin, S. 243-269.

Band 3: Von Wittenberg nach Europa, 2011:

- (1) Brief an Kaiser Karl V., (19. Mai 1541), S. 32-37.
- (2) Vorrede zur Koranausgabe des Bibliander (vor Mai 1542), S. 271-275.

- (3) Rede über die Eroberung Konstantinopels (1556), 289-300.

Band 4: Melanchthon, die Universität und ihre Fakultäten, 2011:

- (1) Rede über das Studium der hebräischen Sprache (1549), übersetzt von Annika Schmidt, S. 50-65.

in: Philipp Melanchthon Studienausgabe, Melanchthons Werke in Auswahl [MSA], sieben Bände, hrsg. von Robert Stupperich, Gütersloh 1952ff.

Band 2, Teil 1: Loci communes von 1521, Loci praeciputi theologici von 1559 (1. Teil), 1952.

- (1) Loci praeciputi theologici (1. Teil), (1559), S. 164-352.

Müntzer, Thomas:

in: Thomas Müntzer: Schriften und Briefe: kritische Gesamtausgabe [MSB], unter Mitarbeit von Paul Kirn hrsg. von Günther Franz, Gütersloh 1968.

- (1) Erganus an Müntzer, Zwickau, (vor 16. Februar 1521), S. 367-368.
- (2) Das Prager Manifest, erweiterte deutsche Fassung, (1. und 25. November 1521), S. 491-505.
- (3) Auslegung des anderen Unterschieds Danielis [Fürstenpredigt], (13. Juli 1524), S. 241-263.
- (4) Müntzer an die verfolgten Christen in Sangerhausen, Allstedt, (ca. 15. Juli 1524), S. 411-415.
- (5) Hochverursachte Schutzrede, (Herbst 1524), S. 321-343.
- (6) Müntzer an die Allstedter, Mühlhausen, (26. oder 27. April 1525), S. 454-456.
- (7) Müntzer an die Mühlhäuser, Heldrungen, (17. Mai 1525), S. 473-474.

in: Thomas-Müntzer-Ausgabe, kritische Gesamtausgabe [ThMA], hrsg. von Helmar Jung-hans, Leipzig 2004ff.

Band 2: Briefwechsel, bearbeitet von Siegfried Bräuer und Manfred Kobuch, 2010:

- (1) Nr. 21: Thomas Müntzer an Martin Luther, Zwickau, (13. Juli 1520), S. 44-55.
- (2) Nr. 47: Thomas Müntzer an Philipp Melanchthon, keine Ortsangabe, (29. März 1522), S. 127-139.
- (3) Nr. 57: Thomas Müntzer an Martin Luther, Allstedt, (9. Juli 1523), S. 160-172.
- (4) Nr. 85: Die Allstedter an die Orlamünder, Allstedt, (um 17. Juli 1524), S. 286.

(5) Nr. 86: Andreas Bodenstein aus Karlstadt an Thomas Müntzer, Orlamünde, (19. Juli 1524), S. 287-292.

(6) Nr. 97: Thomas Müntzer an Kurfürst Friedrich den Weisen, Allstedt, (3. August 1524), S. 330-335.

Band 3: Quellen zu Thomas Müntzer, bearbeitet von Wieland Held und Siegfried Hoyer, 2004:

(1) Nr. 6: Martin Luther über Thomas Müntzer, Wittenberg, (15. Mai 1519), S. 54.

(2) Nr. 48: Unruhen in Zwickau wegen der Entlassung Thomas Müntzers aus dem Predigerdienst, Zwickau, (16. Jahrhundert), S. 93.

(3) Nr. 75: Martin Luther berichtet Georg Spalatin, dass er den Schosser von Allstedt vor Thomas Müntzer gewarnt habe, Wittenberg, (3. August 1523), S. 123-124.

(4) Nr. 98: Luther verurteilt gegenüber Georg Spalatin Thomas Müntzers Wirken in Allstedt, Wittenberg, (31. Juli 1524), S. 150.

(5) Nr. 99: Bericht über die Verhöre Thomas Müntzers und anderer, Weimar, (31. Juli und 1. August), S. 151-156.

Ordnung der Stadt Wittenberg (24. Januar 1522):

in: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch [KThQ], hrsg. von Heiko Augustinus Obermann, Neukirchen-Vluyn 1981.

(1) Band 3: Die Kirche im Zeitalter der Reformation, S. 82-84.

Osiander, Andreas:

in: Andreas Osiander der Ältere Gesamtausgabe [GA], hrsg. von Gerhard Müller / Gottfried Seebaß, Gütersloh 1975ff.

Band 2: Schriften und Briefe April 1525 bis Ende 1527, 1977:

(1) Nr. 44: Gutachten über die weltliche Obrigkeit, (1525), bearbeitet von Gottfried Seebaß, S. 51-65.

(2) Nr. 84: Wunderliche Weissagung, (1527), bearbeitet von Hans-Ulrich Hofmann, S. 403-484.

Band 3: Schriften und Briefe 1528 bis 1530, 1979:

(1) Nr. 99: Gutachten zur Bestrafung der Täufer, (zwischen 1. und 10. Juli 1528), bearbeitet von Gerhard Simon, S. 249-261.

(2) Nr. 105: Vorrede zum Gutachten über die weltliche Obrigkeit, (14. November 1528), bearbeitet von Gottfried Seebaß, S. 302-304.

Band 5: Schriften und Briefe 1533 bis 1534, 1983:

- (1) Nr. 176: Die Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung, (1533), bearbeitet von Jürgen Lorenz und Gottfried Seebaß, S. 37-181.

Band 7: Schriften und Briefe 1539 bis 1543, 1988:

- (1) Nr. 253: Verantwortung des nürnbergischen Katechismi, (1539), bearbeitet von Rudolf Keller, Beilage: Predigt Johann Ecks über das neunte und zehnte Gebot, (1538), bearbeitet von Rudolf Keller und Gunter Zimmermann, S. 76-175.
- (2) Nr. 257: Gutachten zur Blutbeschuldigung, (vor 1540), bearbeitet von Klaus Keyser, S. 216-148.
- (3) Nr. 279: Predigten über die zehn Gebote, (1542, zwischen 22. Februar und 1. April), bearbeitet von Gunter Zimmermann, S. 343-438.
- (4) Nr. 282: Unterricht wider die Türken, (1542), bearbeitet von Erwin Müller, S. 469-485.

Pfistermeyer:

in: Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz [QGTS], hrsg. von Leonhard von Muralt, Zürich 1952ff.

Band 4: Drei Täufergespräche, 1974:

- (1) Gespräch der Berner Prädikanten mit dem Arauer Täufer Pfistermeyer, (19. bis 21. April 1531 in Bern), S. 1-66.

Prierias, Silvester:

in: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch [KThQ], hrsg. von Heiko Augustinus Obermann, Neukirchen-Vluyn 1977ff.

Band 3: Die Kirche im Zeitalter der Reformation, 1981:

- (1) Nr. 12: Die papale Struktur der Kirche, (1518), S. 24.

Schiemer, Leonhard, 1526/27: Wir bitten dich, ewiger Gott, in: Glaubensstimme. Das evangelische Archiv im Internet; http://glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:s:schiemer:lied_des_taeuerbischofs_leonhard_schiemer, 01.03.2017.

Wahlkapitulation Kaiser Karl V. (1519):

in: Deutsche Reichstagsakten hrsg. von Deutsche Historische Kommission, München 1867ff.

- (1) Jüngere Reihe: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. [RTA-JR 1], Nr. 387, 1893ff, S. 864-876.

Wormser Edikt (1521):

in: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch [KThQ], hrsg. von Heiko Augustinus Obermann, Neukirchen-Vluyn 2005.

- (1) Band 3: Reformation, S. 67-69.

Zwingli, Ulrich:

in: Brennpunkte der Reformation. Zeitgenössische Texte und Bilder, hrsg. von Hans. J. Hillerbrand, Göttingen 1967.

- (1) Zwingli das berühmteste Opfer in der Schlacht, (o.J.), S. 188-189.

in: Corpus Reformatorum [CR], hrsg. von Karl Gottlieb Bretschneider, Halle 1834ff.

Band 89: Huldreich Zwingli. Sämtliche Werke, 1908:

- (1) Auslegen und Gründe der Schlussreden, (14. Juli 1523), S. 1-457.

Band 97: Huldreich Zwingli. Sämtliche Werke: Zwinglis Briefwechsel, 1929:

- (1) Nr. 835a: Philipp von Hessen an Zwingli, Speyer, (22. April 1529), S. 108-109.
- (2) Nr. 839: Zwingli an Landgraf Philipp von Hessen, Zürich, (7. Mai 1529), S. 117-118.
- (3) Nr. 914: Zwingli an Bürgermeister und Rat von Zürich, Zürich, (4. September 1529), S. 292-195.

in: Auswahl seiner Schriften, hrsg. von Edwin Künzli, Zürich [u.a.] 1962.

- (1) Urteile Zwinglis über Luther aus der Schrift „Dass diese Worte: Das ist mein Leib usw. ewiglich den alten Sinn haben werden“, (1527), S. 263-264.
- (2) Wider die Ränke der Wiedertäufer, (1527), S. 266-273.

in: Ausgewählte Schriften: In neuhochdeutscher Wiedergabe mit einer historisch-biographischen Einführung, hrsg. von Ernst Saxer, Neukirchen-Vluyn 1988.

- (1) Brief an Kautwald, Schwenkfeld und die Brüder in Schlesien, (17. April 1526), S. 118-121.
- (2) Brief an Konrad Sam in Ulm, (1. September 1527), S. 123-125.
- (3) Brief an Joachim Vadian in St. Gallen, (20. Oktober 1529), S. 125-128.

Teil II: Literaturverzeichnis

Adrianus, Wilhelm / Munier, Johannes, 1985: Hadrian V., in: Theologische Realenzyklopädie, Band XIV, Berlin [u.a.] 1985, S. 309-310.

Aring, Paul Gerhard, 1991: Die Theologie der Reformationszeit und die Juden. Unbewältigte Tradition – Enttäuschte Erwartung – „Scharfe Barmherzigkeit“, in: Günther B. Ginzel (Hrsg.), Antisemitismus: Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute, Bielefeld 1991, S. 100-122.

Auffarth, Christoph, 1999: Theokratie, in: Metzler Lexikon der Religionen: Gegenwart – Alltag – Medien, Band 3, Stuttgart / Weimar 1999, S. 485-486.

Aulinger, Rosemarie, 1980: Das Bild des Reichstages im 16. Jahrhundert: Beiträge zu einer typologischen Analyse schriftlicher und bildlicher Quellen, Göttingen.

Balke, Willem, 1985: Calvin und die Täufer. Evangelium oder religiöser Humanismus, Selbstverlag Minden/Westf.

Balke, Wim, 2008: Calvin und die Täufer, in: Herman J. Selderhuis (Hrsg.), Calvin Handbuch, Tübingen 2008, S. 147-155.

Barth, Hans-Martin, 1967: Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers, Göttingen.

Barth, Hans-Martin, 2009: Die Theologie Martin Luthers: Eine kritische Würdigung, erste Auflage, Gütersloh.

Baslez, Marie-Francoise, 2012: Satan, Belial, Beelzebub... Die vielen Namen des Bösen in der Bibel, in: Welt und Umwelt der Bibel, Nr. 64, 2/2012, S. 31-33.

Battenberg, Friedrich, 2007: Judenrecht, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 6, Stuttgart 2007, S. 63-65.

Battenberg, Friedrich, 2014: Hofjuden und Reichskammergericht. Überlegungen zu Funktionen jüdischer Hoffaktoren an den obersten Reichsgerichten, in: Ignacio Czeguhn (Hrsg.), Recht im Wandel – Wandel des Rechts, Köln [u.a.] 2014, S. 327-350.

Bauer, Joachim, 1985: Die territorialstaatliche Reformation unter Führung der Landesfürsten in Kursachsen von der Niederschlagung des Bauernkrieges in Thüringen 1525 bis zum Augsburger Reichstag 1530, Dissertationsschrift an der Historischen Fakultät der Universität Jena.

Bauer, Joachim, 1986: Adel und Reformation nach 1525 im ernestinischen Territorialstaat. Opposition gegen die Visitationsbewegung 1525-1527, in: Horst Bartel / Gerhard Brendler / Hans Hübner / Adolf Laube (Hrsg.), Luther: Leistung und Erbe, Berlin 1986, S. 237-241.

Bauer, Joachim, 1997: Martin Luther und die Reformation in Ostthüringen, in: Werner Greiling (Hrsg.), Neustadt an der Orla: Vom Ursprung und Werden einer Stadt, Rudolstadt 1997, S. 79-122.

Bauer, Joachim, 1999a: Die Reformation in Thüringen, in: Landeszentrale für politische Bildung (Hrsg.), Thüringen Blätter zur Landeskunde, URL: <http://www.lzt-thueringen.de/files/eformation.pdf>, 04.04.2016.

Bauer, Joachim, 1999b: Der Bauernkrieg in Thüringen, in: Landeszentrale für politische Bildung (Hrsg.), Thüringen Blätter zur Landeskunde, Erfurt.

Bauer, Joachim, 2014: Landesherrschaft und Reformation: Die ersten Visitationen im Saale-Orla-Raum, in: Werner Greiling / Armin Kohnle / Uwe Schrimmer (Hrsg.), Negative Implikationen der Reformation? Gesellschaftliche Transformationsprozesse 1470-1620, Köln [u.a.] 2014, S. 219-232.

Bauer, Joachim, 2016: Die „Weimarer Reformation“ unter Johann dem Beständigen und ihre Bedeutung für die reformatorische und gesellschaftliche Neuordnung in Kursachsen, in: Christopher Spehr / Michael Haspel / Wolfgang Holler (Hrsg.), Weimar und die Reformation. Luthers Obrigkeitslehre und ihre Wirkungen, Leipzig 2016, S. 59-82.

Bauer, Joachim / Blaha Dagmar, 2016: Herzog Johann und die „Weimarer Reformation“, in: Siegrid Westphal / Hans-Werner Hahn / Georg Schmidt (Hrsg.), Die Welt der Ernestiner. Ein Lesebuch, Köln [u.a.] 2016, S. 32-38.

Bäumer, Remigius, 1983: Die Juden im Urteil von Johannes Eck und Martin Luther, in: Münchner Theologische Zeitschrift, 34. Jahrgang, 1983, Heft 4, S. 253-278.

Bayer, Oswald, 2004: Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, zweite durchgesehene Auflage, Tübingen.

Becker, Winfried, 1983: Reformation und Revolution: die Reformation als Paradigma historischer Begriffsbildung, frühneuzeitlicher Staatswerdung und moderner Sozialgeschichte, 2. um einen Nachtrag zur Forschung erweiterte Auflage, Münster.

Behringer, Wolfgang, 2007: Hexensabbat, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 5, Stuttgart [u.a.] 2007, S. 431-433.

Beintker, Michael, 1999: Evangelium: Dogmatisch, in: Hans Dieter Betz (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Band 2, Tübingen 1999, S. 1741-1742.

Bendikowski, Tillmann, 2016: Der deutsche Glaubenskrieg. Martin Luther, der Papst und die Folgen, erste Auflage, München.

Bergmann, Werner, 2004: Geschichte des Antisemitismus, zweite überarbeitete Auflage, München.

Bering, Dietz, 1989: Gibt es bei Luther einen antisemitischen Wortschatz? Zur Widerlegung einer politischen Legende, in: Zeitschrift für Germanistische Linguistik, 17. Jg., 1989, Heft 2, S. 137-161.

Berlin, Isaiah, 1969: "Two Concepts of Liberty", URL: https://www.wiso.uni-hamburg.de/fileadmin/wiso_vwl/johannes/Ankuendigungen/Berlin_twoconceptsofliberty.pdf, 19.03.2016.

Besch, Werner, 2000: Die Rolle Luthers für die deutsche Sprachgeschichte, in: Werner Besch / Anne Betten / Oskar Reichmann / Stefan Sonderegger (Hrsg.), Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung, zweite vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Teilband Zwei, Berlin [u.a.] 2000, S. 1713- 1745.

Beutel, Albrecht, 2013: Luther und Schmalkalden, in: LUTHER: Zeitschrift der Luthergesellschaft, 84. Jahrgang, 2013, S: 107-120.

Beutin, Wolfgang, 2017: Luthers Größe – Ein tiefenpsychologischer Versuch, in: Markus Hirte (Hrsg.), Mit dem Schwert oder Festem Glauben. Luther und die Hexen, Darmstadt 2017, S. 123-175.

Beyer, Michael, 2014: Der Liebesdienst der Obrigkeit für die Kirche: Martin Luthers Vorwort zum „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrer im Kurfürstentum Sachsen“, in: LUTHER: Zeitschrift der Luthergesellschaft, 85. Jahrgang, 2014, S. 4-8.

Beyer, Michael, 2015: Martin Luther und die Juden, in: Werner Greiling / Armin Kohle / Uwe Schirmer (Hrsg.), Negative Implikationen der Reformation? Gesellschaftliche Transformationsprozesse 1470-1620, Köln [u.a.] 2015, S. 109-133.

Bienert, Walther, 1982a: Die Römerbriefvorlesung 1515 bis 1516, in: Walther Bienert (Hrsg.), Martin Luther und die Juden. Ein Quellbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen, Frankfurt am Main, S. 30-32.

Bienert, Walther, 1982b: Luthers Protest gegen Verbrennung jüdischer Schriften, in: Walther Bienert (Hrsg.), Martin Luther und die Juden. Ein Quellbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen, Frankfurt am Main, S. 62-63.

Bienert, Walther, 1982c: Licht und Wärme für die Juden: Luthers Verwerfung „christlicher“ Judenhetze und Ruf zum goldenen Licht des Evangeliums, in: Walther Bienert (Hrsg.), Martin Luther und die Juden. Ein Quellbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen, Frankfurt am Main, S. 71-72.

Bienert, Walther, 1982d: Luther 1537 am Scheideweg: Von Herzen den Juden zugetan, aber durch religionspolitische Bedenken gehemmt, dem Vorsteher der Juden zu helfen, in: Walther Bienert (Hrsg.), Martin Luther und die Juden. Ein Quellbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen, Frankfurt am Main, S. 110-112.

Birkenbeil, Sabine, 2008: Anthropologische Untersuchungen eines Skelettes vom Elisabethplan am Fuße der Wartburg und der Täufer Fritz Erbe, in: Wartburg-Jahrbuch Jahrgang 2007, erschienen 2008, S. 168-173.

Blaha, Dagmar, 2016: Die Entwicklung der Visitationen als Mittel zur Durchsetzung der Kirchenreformation in Kursachsen, in: Werner Greiling / Gerhard Müller / Uwe Schirmer / Helmut G. Walter (Hrsg.), Die Ernestiner. Politik, Kultur und gesellschaftlicher Wandel, Köln [u.a.] 2016, S. 123-144.

Blicke, Peter, 1998: Reformation und Freiheit, in: Bernd Moeller / Stephen E. Buckwalter (Hrsg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch: wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996, Gütersloh 1998, S. 35-53.

Blumenkranz, Bernhard, 1991: Die Juden im Mittelalter: Geschichte und Geschichtsschreiber Judenhasst und Antisemitismus, in: Alfred Ebenbauer / Klaus Zatloukal (Hrsg.), Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, Wien [u.a.] 1991, S. 17-25.

Bobzin, Hartmut, 2007: Islam. Rezeption des Islams in Europa, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 5, Stuttgart [u.a.] 2007, S. 1103-1105.

Böcher, Otto, 2002a: Teufel. Neues Testament, in: Theologische Realenzyklopädie, Band XXXIII, Berlin [u.a.] 2002, S. 117-121.

Böcher, Otto, 2002b: Teufel. Ikonographisch, in: Theologische Realenzyklopädie, Band XXXIII, Berlin [u.a.] 2002, S. 141-147.

Bonneberg, Hemma, 1999: Fundamentalismus/Rigorismus, in: Metzler Lexikon der Religionen: Gegenwart – Alltag – Medien, Band 1, Stuttgart / Weimar 1999, S. 427-442.

Botsch, Gideon, 2014: Von der Judenfeindschaft zum Antisemitismus. Ein historischer Überblick, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), 64. Jahrgang, 28-30/2014, S. 10-16; https://www.bpb.de/system/files/dokument_pdf/APuZ_2014-28-30_online.pdf, 08.06.2016.

Brakelmann, Günter, 2012: Martin Luther: Beiträge zu seinem Verständnis, Kamen.

Brakelmann, Günter, 2016: Müntzer und Luther, Bielefeld.

Bräuer, Siegfried, 2000a: Spottgedichte, Träume und Polemik in den frühen Jahren der Reformation, Leipzig.

Bräuer, Siegfried, 2000b: Martin Luthers Sendbrief an die Mühlhäuser vom August 1524, in: Mühlhäuser Museen in Zusammenarbeit mit dem Stadtarchiv Mühlhausen (Hrsg.), Mühlhausen, der Bauernkrieg und Thomas Müntzer. Realitäten – Visionen – Illusionen, Mühlhausen 2000, S. 9-18.

Bräuer, Siegfried, 2006: Die Überlieferungen von Thomas Müntzers Gefangenschaftsaussagen, in: Lutherjahrbuch: Organ der internationalen Lutherforschung, 73. Jahrgang, 2006, S. 41-86.

Bräuer, Siegfried, 2008: Luthers Reise in das Bauernkriegsgebiet, in: Günter Vogler (Hrsg.), Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald, Stuttgart 2008, S.299-312.

Bräuer, Siegfried, 2012: Zwickauer Propheten, in: Mennonitischer Geschichtsverein e.V, Online-Ausgabe; http://www.mennlex.de/doku.php?do=export_pdf&id=top:zwickauer-propheten&rev=0, 12.02.2017.

Bräuer, Siegfried, 2016: Mühlhausen in Thüringen – Thomas Müntzer, in: Michael Welker / Michael Beintker / Albert de Lange (Hrsg.), Europa reformata. Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren, Leipzig 2016, S. 269-278.

Bräuer, Siegfried / Vogler, Günter, 2016: Thomas Müntzer. Neu Ordnung machen in der Welt. Eine Biographie, Erste Auflage, Gütersloh.

Brecht, Martin, 1987: Martin Luther: Die Erhaltung der Kirche 1532-1546, dritter Band, Stuttgart.

Brecht, Martin, 1995: Ausgewählte Aufsätze, Stuttgart.

Bremer, Kai, 2009: Reformation. Literatur, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 10, Stuttgart [u.a.] 2009, S. 812-816.

Breul, Wolfgang, 2010: „Es ist verloren der geystlich standt“ Luthers Eheschließung im Kontext des Aufstands von 1525, in: Dietrich Korsch / Volker Leppin (Hrsg.), Martin Luther – Biographie und Theologie, Tübingen 2010, S. 153-167.

Britton, Ronald, 2009: Religion und Fanatismus, in: PSYCHE: Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendung, 63. Jahrgang, September / Oktober 2009, S. 907-924.

Brockhaus Enzyklopädie in 24 Bänden, Band 19, 20. überarbeitete Auflage, 1996, S. 548.

Brockhaus Enzyklopädie in 24 Bänden, Band 21, 20. überarbeitete Auflage, 1996, S. 584.

Broder, Henryk M., 1995: Zur Hölle mit den Konvertiten!, in: Walter Homolka / Esther Seidel (Hrsg.), Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum, München 1995, S. 22-28.

Brumlik, Micha, 2014: Martin Luther und die Juden – eine politologische Betrachtung, in: BlickPunkte. Materialien zu Judentum, Christentum, Israel und Nahost, Sonderausgabe Juli 2014, S. 30-35.

Brunner, Horst / Hamm, Joachim / Herweg, Matthias / Kerth, Sonja / Löser, Freimut / Rettelbach, Johannes, 2002: Dulce bellum inexpertis: Bilder des Krieges in der deutschen Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts, Wiesbaden.

Bultmann, Christoph, 2014: Luthers Betrachtung der Juden nach Psalm 109 und der evangelische Anspruch auf Schriftgemäßheit: Ein Nachtrag zu einer Veröffentlichung der VELKD, in: LUTHER: Zeitschrift der Luthergesellschaft, 85. Jahrgang, 2014, S. 179-193.

Burck, Ricarda, 2012: Feindbild *Jude*: Vom „Gottesmörder“ zum „Kapitalisten“, Magisterarbeit an der Philosophischen Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf; http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/rb_feindbild.pdf, 06.06.2016.

Burger, Christoph, 2008: Calvin und die Humanisten, in: Herman J. Selderhuis (Hrsg.), Calvin Handbuch, Tübingen 2008, S. 137-143.

Burschel, Peter, 2004: Das Monster: Katholische Luther-Imagination im 16. Jahrhundert, in: Hans Medick / Peer Schmidt (Hrsg.), Luther zwischen den Kulturen, Göttingen 2004, S. 35-48.

Busen, Andreas / Weiß, Alexander, 2013a: Einleitung, in: Andreas Busen / Alexander Weiß (Hrsg.), Ansätze und Methoden zur Erforschung politischen Denkens, Baden-Baden 2013, S. 7- 13.

Busen, Andreas / Weiß, Alexander, 2013b: Ansätze und Methoden der Erforschung politischen Denkens: The State oft the Art?, in: Andreas Busen / Alexander Weiß (Hrsg.), Ansätze und Methoden zur Erforschung politischen Denkens, Baden-Baden 2013, S. 15-39.

Cardini, Franco, 2000: Europa und der Islam. Geschichte eines Missverständnisses, München.

Carl, Horst, 2008: Landfriede, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 7, Stuttgart [u.a.] 2008, S. 493-500.

Carrasco, Justa / Neebe, Reinhard, 2015: Luther und Europa. Wege der Reformation und der fürstliche Reformator Philipp von Hessen, Marburg.

Cattepoel, Jan, 2007: Thomas Müntzer. Ein Mystiker als Terrorist, Frankfurt am Main.

Claussen, Johann Hinrich, 2016: Reformation. Die 95 wichtigsten Fragen, Sonderausgabe für die Landeszentrale für politische Bildung, München.

Cluse, Christoph, 2017: Augustinus von Hippo (gest. 430) und das Judenbild der mittelalterlichen Kirche. Vortrag vor der Gesellschaft für Christlich-Jüdische-Zusammenarbeit, Trier; http://www.gcjz-trier.de/sites/default/files/Augustinus_Judenbild_MA.pdf, 03.08.2017.

Conze, Werner / Reinhart, Helga, 1994: Fanatismus, in: Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 2, unveränderter Nachdruck, dritte Auflage, Stuttgart 1994, S. 303-327.

Decot, Rolf, 2007a: Die Entstehung des Papsttums: Martin Luthers historische Sicht in seiner Schrift „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet“ (1545), in: Rolf Decot / Hans Josef Schmitz (Hrsg.), Luthers Reformation zwischen Theologie und Reichspolitik, Frankfurt am Main 2007, S. 147-175.

Decot, Rolf, 2007b: Ansatzpunkte und Gründe von Luthers Papstkritik, in: Rolf Decot / Hans Josef Schmitz (Hrsg.), Luthers Reformation zwischen Theologie und Reichspolitik, Frankfurt am Main 2007, S. 177-190.

Dejung, Christoph, 2005: Sebastian Franck, sämtliche Werke, Band 1, Frühe Schriften: Kommentar, Stuttgart [u.a.].

Deppermann, Klaus, 1982: Judenhaß und Judenfreundschaft im frühen Protestantismus, in: Bernd Martin / Ernst Schulien (Hrsg.), Die Juden als Minderheit in der Geschichte, zweite Auflage, München 1982, S. 110-130.

Deppermann, Klaus, 1992: Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung, in: Silvana Seidel Menchi (Hrsg.), Ketzerverfolgung im 16. Und 17. Jahrhundert, Wiesbaden 1992, S. 231-247.

Detmers, Achim, 2001: Reformation und Judentum: Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin, Stuttgart [u.a.].

Detmers, Achim, 2002: Zu den Fragen und Einwüfen irgendeines Juden – Einleitung, in: Eberhard Busch / Matthias Freudenberg / Alasdair Heron / Christian Link / Peter Opitz / Ernst Saxer / Hans Scholl (Hrsg.), Calvin-Studienausgabe, Band 4, Neukirchen-Vluyn 2002, S. 357-363.

Detmers, Achim, 2013: Calvin und die Hexenverfolgung, in: Johannes Calvin 1509-2009; <http://www.calvin09.de/11240-0-8-21.html>, 12.01.2018.

Detmers, Achim, 2016a: Welchen Anteil hatte Calvin an den Todesurteilen?, in: www.calvin.de; https://www.calvin.de/leben/mensch/anteil_todesurteile.html#showPrint, 10.01.2018.

Detmers, Achim, 2016b: War Calvin Genfs gefürchteter Diktator?, in: www.calvin.de; <https://www.calvin.de/leben/mensch/diktator.html#showPrint>, 17.01.2018.

Diekmann, Andreas, 2007: Empirische Sozialforschung. Grundlagen, Methoden, Anwendungen, Reinbek bei Hamburg.

Diemling, Maria, 2000: Chonuko – „kirchweyhe“. Der Konvertit Antonius Margaritha schreibt 1530 über die Feier von Chanukka, in: Kalonymos. Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte aus dem Salomon Ludwig Steinheim-Institut, 3. Jahrgang 2000, Heft 4, S. 1-3; http://www.steinheim-institut.de/edocs/kalonymos/kalonymos_2000_4.pdf#P.1, 15.08.2017.

Diemling, Maria, 2015: Jüdisches Leben in Deutschland um die Refomrationszeit, in: epd-Dokumentation, 39/2015, S. 25-33.

Dietrich, Veit-Jakobus, 2008: Martin Luther: Sein Leben und seine Zeit, München.

Dingel, Irene, 2016: Reformation. Zentren – Akteure – Ereignisse, Göttingen.

Dingel, Irene, 2017a: Luther und Wittenberg, in: Albrecht Beutel (Hrsg.), Luther Handbuch, Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 2017, S. 200-210.

Dingel, Irene, 2017b: Luther und Europa, in: Albrecht Beutel (Hrsg.), Luther Handbuch, Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 2017, S. 240-251.

Dittrich, Christoph, 1991: Die vortridentinische katholische Kontroverstheologie und die Täufer, Frankfurt am Main.

Diwald, Hellmut, 1982: Luther: Eine Biographie, Bergisch Gladbach.

Dörfler-Dierken, Angelika, 2015: Widerstand, in: Rochus Leonhardt / Arnulf von Scheliha (Hrsg.), Hier stehe ich, ich kann nicht anders! Zu Martin Luthers Staatsverständnis, erste Auflage, Baden-Baden 2015, S. 137-167.

Dörrfuß, Ernst Michael, 1996: Theokratie, in: Evangelisches Kirchenlexikon: Internationale theologische Enzyklopädie, vierte Band, dritte Auflage, Göttingen 1996, S. 731-733.

Dorschel, Andreas, 2010: Ideengeschichte, Göttingen.

Dreher, Martin N., 2004: Obrigkeit und kirchliche Ordnung beim späten Luther, in: Lutherjahrbuch, 71. Jahrgang, 2004, S. 73-101.

Dreschner, Karlheinz, 2004: Kriminalgeschichte des Christentums. Das 15. und 16. Jahrhundert: Vom Exil der Päpste in Avignon bis zum Augsburger Religionsfrieden, Band 8, Reinbek bei Hamburg.

Ducke, Karl-Heinz, 1973: Das Verständnis von Amt und Theologie im Briefwechsel zwischen Hadrian VI. und Erasmus von Rotterdam, Leipzig.

Ebling, Gerhard, 1982: Usus politicus legis – usus politicus evangelii, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 79. Jahrgang, 1982, S. 323-348.

Eckert, Georg, 2011: Toleranz, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 13, Stuttgart [u.a.] 2011, S. 619-629.

Ehmann, Johannes, 1999: Einleitung, in: Johannes Ehmann (Hrsg.), Ricoldus de Monte-crucis Confutatio Alcorani (1300). Martin Luther. Verlegung des Alcoran (1542), kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe, Altenberge, S. 7-19.

Ehmann, Johannes, 2008a: Luther, Türken und Islam: Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515-1546), Heidelberg.

Ehmann, Johannes, 2008b: Martin Luther und der Islam, in: Evangelisches Predigerseminar, Lutherstadt Wittenberg (Hrsg.), "Ein jedes Volk wandelt im Namen seines Gottes", Wittenberg 2008, S. 85-96.

Ehmann, Johannes, 2014: Reformation und Islam – Zur Frage der religiösen „Toleranz“ bei Luther, in: Andreas Mühling / Thomas Martin Schneider (Hrsg.), Reformation und Toleranz – Ein spannungsreiches Verhältnis, Bonn 2014, S. 52-62.

Eisenhuth, Heinz-Erich, 1963: Luther und der Antinomismus, in: Pressestelle der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen (Hrsg.), In Disciplina Domini. In der Schulde des Herrn, Band 1, Berlin 1963, S. 18-44.

Enders, Rudolf, 2000: Die Ursachen des Bauernkriegs, in: Mühlhäuser Museen in Zusammenarbeit mit dem Stadtarchiv Mühlhausen (Hrsg.), Mühlhausen, der Bauernkrieg und Thomas Müntzer. Realitäten – Visionen – Illusionen, Mühlhausen 2000, S. 66-78.

Engeler, Judith / Opitz, Peter, 2016: Zürich – Huldrych Zwingli und Heinrich Bullinger, in: Michael Welker / Michael Beintker / Albert de Lange (Hrsg.), Europa reformata. Reformati-
onsstädte Europas und ihre Reformatoren, Leipzig 2016, S. 487-496.

Enns, Fernando, 2004: Schwärmertum, in: Hans Dieter Betz (Hrsg.), Religion in Ge-
schichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band
7, vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 2004, S. 1048-1049.

Erben, Marcus, 2010: Pädagogische und erziehungswissenschaftliche Historiographie?
Skizze eines Vermittlungszusammenhangs im Anschluss an ideengeschichtliche Überle-
gungen von Quentin Skinner, in: Detlef Gaus / Elmar Drieschner (Hrsg.), „Bildung“ je-
seits pädagogischer Theoriebildung? Fragen zu Sinn, Zweck und Funktion der allgemei-
nen Pädagogik, erste Auflage, Wiesbaden 2010, S. 145-179.

Faroqhi, Suraiya, 2015: Geschichte des Osmanischen Reiches, sechste Auflage, Mün-
chen.

Fast, Heinold, 1986: Täufer, in: Evangelisches Kirchenlexikon: internationale theologische
Enzyklopädie, dritte Auflage, Band vier, Göttingen 1986, S. 682-686.

Feld, Helmut, 1999: Castellio, in: Hans Dieter Betz (Hrsg.), Religion in Geschichte und
Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, vierte, völlig neu
bearbeitete Auflage, Band 2, Tübingen 1999, S. 80-81.

Fischer, Carsten, 2004: Die Täufer in Münster (1534/45) – Recht und Verfassung einer
chiliasmatischen Theokratie, in: forum historiae iuris; [http://www.forhistiur.de/media/zeit-
schrift/0408fischer.pdf](http://www.forhistiur.de/media/zeit-schrift/0408fischer.pdf), 08.03.2016.

Flasch, Kurt, 2003: Augustin. Einführung in sein Denken, dritte, bibliographisch ergänzte
Auflage, Stuttgart.

Flasch, Kurt, 2015: Der Teufel und seine Engel, München.

Frank, Günter, 2016: Philip Melanchthon, in: Michael Welker / Michael Beintker / Albert de
Lange (Hrsg.), Europa reformata. Reformati-
onsstädte Europas und ihre Reformatoren,
Leipzig 2016, S. 85-94.

Frankemölle, Hubert, 1995: Evangelium, Evangelien, in: Lexikon für Theologie und Kirche,
dritter Band, 1995, S. 1058-1063.

Franz, Gunther, 2014: Kommunikationskontrolle und Toleranz – Die reichsrechtlichen
Grundlagen und Intentionen der Bücherzensur in evangelischen Territorien (16./17. Jahr-
hundert), in: Andreas Mühling / Thomas Martin Schneider (Hrsg.), Reformation und Tole-
ranz – Ein spannungsreiches Verhältnis, Bonn 2014, S. 63-85.

Frenschkowski, Marco, 2016: Die Hexen. Eine kulturgeschichtliche Analyse, zweite Auf-
lage, Wiesbaden.

Freudenberg, Matthias, 2014: Theologische Köpfe aus 20 Jahrhunderten: Christliche Den-
ker im Porträt, Neukirchen-Vluyn.

Frey, Winfried, 1991: Gottesmörder und Menschenfeinde: Zum Judenbild in der deut-
schen Literatur des Mittelalters, in: Alfred Ebenbauer / Klaus Zatloukal (Hrsg.), Die Juden
in ihrer mittelalterlichen Umwelt, Wien [u.a.] 1991, S. 35-51.

Friedeburg, Robert von, 2007: „Officium in republicam“: Fürstliche Herrschaft und Territorialstaat in politischen und rechtlichen Reflexionen und Projektionen im Jahrhundert der Reformation, in: Robert von Friedburg / Luise Schorn-Schütte (Hrsg.), Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung, München 2007, S. 33-69.

Friedentahl, Richard, 1974: Luther: Sein Leben und seine Zeit, München.

Friedrich, Martin, 2009: Reformation. Skandinavien, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 10, Stuttgart [u.a.] 2009, S.810-812.

Fuchs, Thomas, 2014: Einleitung: Buch und Reformation, in: Enno Bünz / Thomas Fuchs / Stefan Rhein (Hrsg.), Buch und Reformation: Beiträge zur Buch- und Bibliotheksgeschichte Mitteldeutschlands im 16. Jahrhundert, Leipzig 2014, S. 9-37.

Funkenstein, Amos, 1992: Juden, Christen und Muslime. Religiöse Polemik im Mittelalter, in: Wolfgang Beck (Hrsg.), Die Juden in der europäischen Geschichte: Sieben Vorlesungen, München 1992, S. 33-49.

Füssel, Stephan, 2000: Gutenberg und seine Wirkung: Katalog zur Ausstellung der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen vom 23. Juni bis zum 29. Oktober 2000, Frankfurt am Main [u.a.].

Füssel, Stephan, 2013: Johannes Gutenberg, fünfte überarbeitete und aktualisierte Auflage, Reinbek bei Hamburg.

Gäbler, Ulrich, 1984: Luther und Zwingli: Eine Skizze, in: LUTHER: Zeitschrift der Luthergesellschaft, 55. Jahrgang, 1984, S. 105-112.

Gerhardt, Claus W., 1975: Geschichte der Druckverfahren: Teil II Der Buchdruck, Stuttgart.

Gerlach, Wolfgang, 2000: Auf daß sie Christen werden. Siebzehnhundert Jahre christlicher Antijudaismus, in: Christina von Braun / Ludger Heid (Hrsg.), Der ewige Judenhaß: christlicher Antijudaismus, deutschnationale Judenfeindlichkeit, rassistischer Antisemitismus, zweite verbesserte Auflage, Berlin [u.a.] 2000, S. 11-69.

Gerlitz, Peter, 2002: Toleranz III, in: Theologisch Realenzyklopädie, Band 33, Berlin [u.a.] 2002, S. 668-676.

Gerrish, B. A., 1999: Calvin, Johannes, in: Hans Dieter Betz (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Band 2, Tübingen 1999, S. 16-38.

Gloger, Bruno / Zöllner, Walter, 1983: Teufelsglaube und Hexenwahn, Leipzig.

Goertz, Hans-Jürgen, 1978: Thomas Müntzer: Revolutionär aus dem Geist der Mystik, in: Hans-Jürgen Goertz (Hrsg.), Radikale Reformatoren: 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, München 1978, S. 39-43.

Goertz, Hans-Jürgen, 1993: Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit, München.

Goertz, Hans-Jürgen, 2002: Ende der Welt und Beginn der Neuzeit: Modernes Zeitverständnis im „apokalyptischen Saeculum“: Thomas Müntzer und Martin Luther, Mühlhausen.

Goertz, Hans-Jürgen, 2005: Täufer, in: Hans Dieter Betz (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 8, vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 2005, S. 92-96.

Goertz, Hans-Jürgen, 2010: Radikale – an der Peripherie oder im Zentrum der Reformation? Fünf Thesen zum „reformatorischen Aufbruch“ im 16. Jahrhundert, in: Hartmut Kühne / Hans-Jürgen Göertz / Thomas T. Müller / Günter Vogler (Hrsg.), Thomas Müntzer – Zeitgenossen – Nachwelt: Siegfried Bräuer zum 80. Geburtstag, Mühlhausen 2010, S. 23-38.

Goertz, Hans-Jürgen, 2015: Thomas Müntzer: Revolutionär am Ende der Zeiten. Eine Biographie, München.

Golzio, Karl-Heinz, 1998: Theokratie, in: Hans Dieter Betz (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 8, vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 1998, S. 250-251.

Gößner, Andreas, 2017: Luther und Sachsen, in: Albrecht Beutel (Hrsg.), Luther Handbuch, Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 2017, S. 211-218.

Graf, Friedrich Wilhelm, 2016: „Islamische Reformation“: Ein moderner religionskultureller Diskurs, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), 66. Jahrgang, 52/2016, S. 34-40.

Gräf, Holger Th., 2005: „Erbfeind der Christenheit“ oder potentieller Bündnispartner? Das Osmanenreich im europäischen Mächtesystem des 16. und 17. Jahrhunderts – gegenwartspolitisch betrachtet, in: Marlene Kurz / Martin Scheutz / Karl Vocelka / Thomas Winkelbauer (Hrsg.), Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie, Wien [u.a.] 2005, S. 37-51.

Graupner, Volker, 2000a: Die Leipziger Teilung von 1485, in: Hans Hoffmeister / Volker Wahl (Hrsg.), Die Wettiner in Thüringen. Geschichte und Kultur in Deutschlands Mitte, zweite Auflage, Arnstadt [u.a.] 2000, S. 87-92.

Graupner, Volker, 2000b: Der Bergbau als Quelle des Reichtums, in: Hans Hoffmeister / Volker Wahl (Hrsg.), Die Wettiner in Thüringen. Geschichte und Kultur in Deutschlands Mitte, zweite Auflage, Arnstadt [u.a.] 2000, S. 111-116.

Graupner, Volker, 2008: Die ernestinischen Fürsten im Thüringer Bauernkrieg, in: Günter Vogler (Hrsg.), Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald, Stuttgart 2008, S. 283-298.

Graupner, Volker, 2016: Reformation und Bauernkrieg in Thüringen, erste Auflage, Jena.

Graus, František, 1988: Pest - Geissler - Judenmorde: das 14. Jahrhundert als Krisenzeit, zweite durchgesehene Auflage, Göttingen.

Greive, Hermann, 1982: Die Juden: Grundzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa, zweite durchgesehene Auflage, Darmstadt

Guggisberg, Hans R., 1981: Castellio, Sebastian (1515-1563), in: Theologische Realenzyklopädie, Band VII, Berlin [u.a.] 1981, S. 663-665.

Guggisberg, Hans R., 1992: „Ich hasse die Ketzer“. Der Ketzerbegriff Sebastian Castellios und seine Situation im Basler Exil, in: Silvana Seidel Menchi (Hrsg.), Ketzerverfolgung im 16. Und frühen 17. Jahrhundert, Wiesbaden 1992, S. 249-265.

Guggisberg, Hans R., 1997: Sebastian Castellio 1515-1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter, Göttingen.

Gülpen, Ilonka van, 2002: Der deutsche Humanismus und frühe Reformations-Propaganda 1520-1526: Das Lutherportrait im Dienst der Bildpublizistik, Hildesheim [u.a.].

Günther, Gerhard, 2008: Die innerstädtische Bewegung in der Reichsstadt Mühlhausen und die Aktionen im Bauernkrieg 1523 bis 1525, in: Günter Vogler (Hrsg.), Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald, Stuttgart 2008, S. 91-111.

Haas, Alois M., 1997: Der Kampf um den Heiligen Geist - Luther und die Schwärmer, Freiburg, Schweiz.

Haas, Günther H., 2008: Ethik und Kirchenzucht, in: Herman J. Selderhuis (Hrsg.), Calvin Handbuch, Tübingen 2008, S. 326-338.

Haas, Martin, 1974: Einleitung, in: QGTS [Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz], 1974, Band Vier. Drei Täufergespräche, Zürich 1974, S. IX-XXXVII.

Hagemann, Ludwig, 1994: Der Islam in Verständnis und Kritik bei Martin Luther, in: Trierer Theologische Zeitschrift, Jahrgang 103, 1994, S. 131-151.

Hägglund, Bengt, 1983: Luthers Anthropologie, in: Helmar Junghans (Hrsg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546: Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, Göttingen 1983, S. 63-76.

Hägler, Brigitte, 1992: Die Christen und die „Judenfrage“: Am Beispiel der Schriften Osianders und Ecks zum Ritualmordvorwurf, Erlangen.

Hasse, Hans-Peter, 2005: Zwickauer Propheten, in: Hans Dieter Betz (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Band 8, 2005, S. 1943.

Hasse, Hans-Peter, 2014: Luthers Visitationsreise in Thüringen im August 1524: Jena – Kahla – Neustadt an der Orla – Orlamünde, in: Werner Greiling / Uwe Schirmer / Ronny Schwalbe (Hrsg.), Der Altar von Lucas Cranach d. Ä. in Neustadt an der Orla und die Kirchenverhältnisse im Zeitalter der Reformation, Köln [u.a.] 2014, S. 169-202.

Hasse, Hans-Peter, 2015: Reformation und Bücherzensur, in: Werner Greiling / Armin Kohnle / Uwe Schirmer (Hrsg.), Negative Implikationen der Reformation? Gesellschaftliche Transformationsprozesse 1470-1620, Köln [u.a.] 2015, S. 135-148.

Hausmann, Albrecht, 2002: Gutenberg-Bibel und Medienrevolution, URL: <http://webdoc.sub.gwdg.de/ebook/aw/2002/hausmann.pdf>, 23.03.2016.

Haustein, Jörg, 1990: Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen, Stuttgart [u.a.].

Haustein, Jörg, 1992: Martin Luther als Gegner des Hexenwahns, in: Hartmut Lehmann / Otto Ulbricht (Hrsg.), Vom Unfug des Hexen-Processes: Gegner der Hexenverfolgungen von Johann Weyer bis Friedrich Spee, Wiesbaden 1992, S. 35-51.

Haustein, Jörg, 1998: Melanchthon und die katholische Kirche, in: Johannes Schilling (Hrsg.), Melanchthons bleibende Bedeutung, Kiel 1998, S. 26-40.

Haustein, Jörg, 2000: Zwischen Aberglaube und Wissenschaft. Zauberei und Hexen in der Sicht Martin Luthers, in: Rosemarie Knappe (Hrsg.), Martin Luther und der Bergbau im Mansfelder Land, Lutherstadt Eisleben 2000, S. 327-337.

Haustein, Jörg, 2002: Der Abendmahlsstreit des 16. Jahrhunderts, sein Hintergrund und seine Bedeutung für die Ökumene der Gegenwart, in: Wolfgang Erich Müller / Enno Konukiewicz (Hrsg.), Abendmahl heute: Reflexionen zur theologischen Grundlegung und zeitgemäßen Gestaltung, Frankfurt am Main [u.a.] 2002, S. 23-40.

Haustein, Jörg, 2003: Mensch – Prediger – Professor – Autorität Martin Luther und die Hexenverfolgungen, in: Meininger Museen (Hrsg.), Hexen und Hexenverfolgungen in Thüringen, S. Meinung [u.a.] 2003, S. 128-145.

Hecht, Christian, 2009: Reformation. Kunst, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 10, Stuttgart [u.a.] 2009, S. 820-826.

Hegeler, Hartmut, 2010: Hexenprozesse, die Kirchen und die Schuld, <http://www.anton-paetorius.de/downloads/Luthers%20Hexenreden.pdf>; 20.04.2016.

Hegeler, Hartmut et. al. o.J., Lesebuch zu Predigten, Vorlesungen, Tischreden von Martin Luther zu: Hexenverfolgung, Zauberei, Teufel. Beitrag zum Reformationsjubiläum 2017, <http://www.anton-paetorius.de>, 23.07.2017.

Hegeler, Hartmut, 2016: 1540 Hexenprozess in Wittenberg, <http://www.anton-paetorius.de/downloads/1540%20Hexenprozess%20in%20Wittenberg.pdf>; 18.07.2016.

Hein, Rudolf Branko, 2000: „Gewissen“ bei Adrian von Utrecht (Hadrian VI.), Erasmus von Rotterdam und Thomas More. Ein Beitrag zur systematischen Analyse des Gewissensbegriffs in der katholischen nordeuropäischen Renaissance, Münster.

Heinz, Marion / Ruehl, Martin, 2009: Nachwort, in: Marion Heinz / Martin Ruehl (Hrsg.), Visionen des Politischen, Berlin 2009, S. 253-286.

Helbig, Annkathrin, 2007a: Judenfeindschaft, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 6, Stuttgart [u.a.] 2007, S. 57-63.

Helbig, Annkathrin, 2007b: Judenverfolgung, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 6, Stuttgart 2007, S. 87-92.

Held, Wieland, 1983: Die soziale Umgebung von Martin Luthers Elternhaus, in: Günter Vogler / Siegfried Hoyer / Adolf Laube (Hrsg.), Martin Luther: Leben – Werk – Wirkung, Berlin 1983, S. 13-29.

Hergemöller, Bernd-Ulrich, 2013, Goldene Bulle, 1356, in: Historisches Lexikon Bayerns, URL: http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/artikel/artikel_45502?pdf=true, 18.01.2016.

Herweg, Dirk / Herweg, Rachel Monika, 1995: Über Land und Meer für einen Proselyten? Übertritt in Antike und talmudischer Zeit, in: Walter Homolka / Esther Seidel (Hrsg.), Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum, München 1995, S. 44-55.

Herzig, Arno, 2010a: Judentum in der Antike und Frühmittelalter, in: Informationen zur politischen Bildung, Nr. 307/2010, S. 4-8.

Herzig, Arno, 2010b: 10. Bis 14. Jahrhundert: bedrohte Blütezeit, in: Informationen zur politischen Bildung, Nr. 307/2010, S. 9-19.

Herzig, Arno, 2010c: 1350-1630: Periode einer langen Krise, in: Informationen zur politischen Bildung, Nr. 307/2010, S. 20-27.

Heutger, Nicolaus, 1983: Luther und der Islam: Scharfe Äußerungen blieben glücklicherweise ohne Nachwirkungen, in: Lutherische Monatshefte, 22. Jahrgang, 1983, S. 497-498.

Hilberg, Raul, 1982: Die Vernichtung der europäischen Juden: Die Gesamtgeschichte des Holocaust, Berlin.

Hillerbrand, Hans J., 1995: Von Polemik zur Verflachung: Zur Problematik des Antichrist-Mythos in Reformation und Gegenreformation, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 47. Jahrgang, 1995, S. 114-125.

Hirte, Markus, 2017: „Mit dem Schwert oder festem Glauben“ – Luther und die Hexen, in: Markus Hirte (Hrsg.), Mit dem Schwert oder Festem Glauben. Luther und die Hexen, Darmstadt 2017, S. 9-84.

Hoffmann, Christhard, 1994: Christlicher Antijudaismus oder moderner Antisemitismus. Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hrsg.), Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus: theologische und kirchliche Programme deutscher Christen, Frankfurt am Main 1994, S. 293-317.

Hofheinz, Marco, 2012: Johannes Calvins theologische Friedensethik, Stuttgart.

Hohmann, Lew, 2004: Martin Luther. Ein Mensch zwischen Gott und dem Teufel 1483-1536, in: Winfred König / Claudia Schreiner (Hrsg.), Geschichte, Geschichten, Geheimnisse. Deutsche Lebensläufe aus 2000 Jahren, Berlin 2004, S. 97-109.

Hole, Günter, 1995: Fanatismus: Der Drang zum Extrem und seine psychologischen Wurzeln, Freiburg im Breisgau.

Holler, Wolfgang, 2016: Cranach zeigt Luther. Eine Bildstrategie der Reformation, in: Christopher Spehr / Michael Haspel / Wolfgang Holler (Hrsg.), Weimar und die Reformation. Luthers Obrigkeitslehre und ihre Wirkungen, Leipzig 2016, S. 83-103.

Hollmann, Michael, 1996: Martin Luther: (1483 - 1546), Landeszentrale für Politische Bildung Thüringen, Erfurt.

Holznagel, Franz-Josef, 2016: Luther und die deutsche Sprache, in: Margot Käßmann / Martin Rösel (Hrsg.), Die Bibel Martin Luthers. Ein Buch und seine Geschichte, Leipzig 2016, S. 170-182.

Horkheimer, Max, 1993: Der soziologische Hintergrund des psychoanalytischen Forschungsansatzes, in: Ernst Simmel (Hrsg.), Antisemitismus, Frankfurt am Main 1993, S. 23-34.

Hoyer, Siegfried, 1986: Die Zwickauer Storchianer – Vorläufer der Täufer?, in: Jahrbuch für Regionalgeschichte, 13, 1986, S. 60-78.

Hoyer, Siegfried, 2005: Storch, Nikolaus, in: Sächsische Biografie, Online-Ausgabe; [http://saebi.isgv.de/biografie-druck/Nikolaus Storch \(vor 1500-nach 1536\)](http://saebi.isgv.de/biografie-druck/Nikolaus_Storch_(vor_1500-nach_1536)), 12.02.2017.

Hübner, Jürgen, 2006: Gesetz und Evangelium bei Luther, in: Wolfgang Bock (Hrsg.), Gesetz und Gesetzlichkeit in den Wissenschaften, Darmstadt 2006, S. 87-106.

Huhnholz, Sebastian, 2015: Bielefeld, Paris & Cambridge, in: Ludwig Gastgeiger / Marc Grimm / Barbara Umrath (Hrsg.), Theorie und Kritik. Dialoge zwischen differenten Denkstellen und Disziplinen, Bielefeld 2015, S. 157-182.

Hülsewiesche, R., 1971: Theokratie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 10, Basel 1971, S. 1075-1080.

Ignasiak, Detlef, 1993: Buchdruck und Buchgewerbe in Thüringen, Erfurt.

Iserloh, Erwin, 1982: Eck, Johannes (1486-1543), in: Theologische Realenzyklopädie, Band IX, Berlin [u.a.] 1982, S. 249-258.

Iserloh, Erwin, 1985: Johannes Eck (1486-1543): Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe, Münster.

Jadatz, Heiko, 2010: Der Schmalkaldische Krieg und die Wittenberger Kapitulation, in: Reinhardt Eigenwill (Hrsg.), Zäsuren sächsischer Geschichte, erste Auflage, Markkleeberg 2010, S. 95-117.

Jecker, Hanspeter, 2012: Täufer, in: Historisches Lexikon der Schweiz, <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D11421.php?topdf=1>, 27.06.2017.

Jerouschek, Günter, 2014: Heinrich Kramer (Institoris), der Malleus Maleficarum und der Nürnberger Hexenhammer, in: Ignacio Czeguhn (Hrsg.), Recht im Wandel – Wandel des Rechts, Köln [u.a.] 2014, S. 409-425.

Jerouschek, Günter, 2017: Luthers Hexenglaube und die Hexenverfolgung, in: Markus Hirte (Hrsg.), Mit dem Schwert oder festem Glauben. Luther und die Hexen, Darmstadt 2017, S. 111-122.

Joestel, Volkmar, 2000: Andreas Bodenstein genannt Karlstadt - Schwärmer und Aufrührer?, Wittenberg.

Joestel, Volkmar, 2005: „dass wir Christi Fußstapfen nachfolgen und leiden, wie er“. Andreas Bodenstein aus Karlstadt Leben und Lebensbrüche (1486-1541), in: Evangelisches Predigerseminar Wittenberg (Hrsg.), Wittenberger Lebensläufe im Umbruch der Reformation, Wittenberg 2005, S. 28-51.

Jörgensen, Bent, 2014: Konfessionelle Selbst- und Fremdbezeichnungen: Zur Terminologie der Religionsparteien im 16. Jahrhundert, Berlin.

Josten, Dirk, 1976: Sprachvorbild und Sprachnorm im Urteil des 16. und 17. Jahrhunderts. Sprachlandschaftliche Prioritäten, Sprachautoritäten, Sprachimmanente Argumentation, Frankfurt am Main.

Jung, Martin H., 2008a: Die Reformation. Theologen, Politiker, Künstler, Göttingen.

Jung, Martin H., 2008b: Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehung, Darmstadt.

Jung, Martin H., 2016: Die Reformation. Wittenberg – Zürich – Genf, zweite Auflage, Wiesbaden.

Junghans, Helmar, 1998: Martin Luther und die Rhetorik, Stuttgart [u.a.].

Junghans, Helmar, 2010: Thomas Müntzer in Zwickau 1520/21, in: Hartmut Kühne / Hans-Jürgen Goertz / Thomas T. Müller / Günter Vogler (Hrsg.), Thomas Müntzer – Zeitgenossen – Nachwelt: Siegfried Bräuer zum 80. Geburtstag, Mühlhausen 2010, S. 163-188.

Kadell, Franz, 2015: Blicke auf das Alltagsleben Martin Luthers und seiner Zeit, in: Investitions- und Marketinggesellschaft Sachsen-Anhalt (Hrsg.), Lutherland Sachsen-Anhalt, Halle 2015, S. 108-147.

Kaiser, Bernhard, 1996: *Sola Scriptura*: Ein Beitrag zum Lutherjahr (1996); <http://www.irt-ggmbh.de/downloads/solascriptura.pdf>, 01.02.2016.

Kalkoff, Paul, 2013: Ulrich von Hutten und die Reformation: Eine kritische Geschichte seiner wichtigsten Lebenszeit und der Entscheidungsjahre der Reformation (1517-1523), Hamburg.

Kampmann, Wanda, 1989: Deutsche Juden. Die Geschichte der Juden in Deutschland vom Mittelalter bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs, Frankfurt am Main.

Kasper, Walter, 2016: Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive, Ostfildern

Kaufmann, Thomas, 1998: Reformatoren, Göttingen.

Kaufmann, Thomas, 2004: Vorreformatorsche Laienbibel und reformatorisches Evangelium, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 101. Jahrgang, 2004, S. 138-174.

Kaufmann, Thomas, 2006a: Martin Luther, erste Auflage, München.

Kaufmann, Thomas, 2006b: Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, Tübingen.

Kaufmann, Thomas, 2008a: "Türckenbüchlein". Zur christlichen Wahrnehmung „türkischer“ Religion in Spätmittelalter und Reformation. [Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 97], Göttingen 2008.

Kaufmann, Thomas, 2008b: Aspekte der Wahrnehmung der „türkischen Religion“ bei christlichen Autoren des 15. und 16. Jahrhundert, in: Dietrich Klein / Birte Platow (Hrsg.), Wahrnehmung des Islam zwischen Reformation und Aufklärung, München 2008, S. 9-25.

Kaufmann, Thomas, 2008c: „Darum werden sich jene bekehren und endlich zur Wahrheit des Glaubens gebracht werden.“ Martin Luther und die Juden, in: „Ein jedes Volk wandelt im Namen seines Gottes ...“. Begegnung mit anderen Religionen. Vereinnahmung – Konflikt – Frieden, Wittenberger Sonntagsvorlesungen, Wittenberg 2008, S. 29-45.

Kaufmann, Thomas, 2009a: Die deutsche Reformationsforschung seit dem Zweiten Weltkrieg, in: Archiv für Reformationsgeschichte, Jahrgang 100, 2009, S. 15-47.

Kaufmann, Thomas, 2009b: Geschichte der Reformation, Leipzig.

Kaufmann, Thomas, 2010a: Das Priestertum der Glaubenden, in: Hartmut Kühne / Hans-Jürgen Goertz / Thomas T. Müller / Günter Vogler (Hrsg.), Thomas Müntzer – Zeitgenossen – Nachwelt. Siegfried Bräuer zum 80. Geburtstag, Mühlhausen 2010, S. 73-120.

Kaufmann, Thomas, 2010b: Thomas Müntzer, „Zwickauer Propheten“ und sächsische Radikale. Eine quellen- und traditionskritische Untersuchung zu einer komplexen Konstellation, Mühlhausen 2010.

Kaufmann, Thomas, 2011: Kontinuitäten und Transformationen im okzidentalen Islambild des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Lothar Gall / Dietmar Willoweit (Hrsg.), *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts* [Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 82], München 2011, S. 287-306.

Kaufmann, Thomas, 2012a: *Der Anfang der Reformation: Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen.

Kaufmann, Thomas, 2012b: Aspekte christlicher Wahrnehmung der „türkischen Religion“ im 15. Und 16. Jahrhundert im Spiegel publizistischer Quellen, in: Ludger Grenzmann / Thomas Haye / Nikolaus Henkel / Thomas Kaufmann (Hrsg.), *Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, Teil 2* [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen N.F. 4], Berlin 2012, S. 247-277.

Kaufmann, Thomas, 2013a: *Luthers "Judenschriften": Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung*, zweite durchgesehene Auflage, Tübingen.

Kaufmann, Thomas, 2013b: *Luther und die Juden*, http://www.luther2017.de/fileadmin/luther2017/material/Reden__Predigten_und_Diskussionsbeitraege/Vortrag_Kaufmann_Thomas_luther_und_die_juden.pdf, 10.06.2016.

Kaufmann, Thomas, 2013c: Vertreiben, aber nicht töten. Luthers Umgang mit Abweichlern war ein Impuls für allgemeine Toleranz, in: *Zeitzeichen*, 4/2013, S. 24-26.

Kaufmann, Thomas, 2014a: *Luthers Juden*, Stuttgart.

Kaufmann, Thomas, 2014b: Luthers Sicht auf Judentum und Islam, in: Heinz Schilling (Hrsg.), *Der Reformator Martin Luther 2017* [Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 92], Berlin 2014, S. 53-84.

Kaufmann, Thomas, 2014c: *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, Tübingen.

Kaufmann, Thomas, 2015a: Antisemitische Lutherflorilegien. Hinweise und Materialien zu einer fatalen Rezeptionsgeschichte, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Ausgabe 112, 2015, S. 192-227.

Kaufmann, Thomas, 2015b: Luthers Judenhass im Kontext anderer Feindseligkeiten, in: Fritz Bauer Institut / Katharina Rauschenberger / Werner Konitzer (Hrsg.), *Antisemitismus und andere Feindseligkeiten. Interaktionen von Ressentiments*, Frankfurt am Main [u.a.] 2015, S. 29-50.

Kaufmann, Thomas, 2016a: *Luther und die Juden*, in: *Lutherische Kirche in der Welt*, Folge 63, 2016, S. 33-48.

Kaufmann, Thomas, 2016b: *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München.

Kaufmann, Thomas, 2016c: *Reformation*. 100 Seiten, München.

Kaufmann, Thomas, 2016d: Orlamünde – Andreas Karlstadt, in: Michael Welker / Michael Beintker / Albert de Lange (Hrsg.), *Europa reformata. Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren*, Leipzig 2016, S. 307-316.

- Kaufmann, Thomas, 2016e: Von den 95 Thesen zum Augsburger Religionsfrieden, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)*, 66. Jahrgang, 52/2016, S. 8-14.
- Kaufmann, Thomas, 2016f: Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, in: *Evangelischer Pressedienst, Dokumentation*, 10/2016, S. 12-20.
- Kaufmann, Thomas, 2016g: Luther und die Juden, in: *Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes*, Folge 63, 2016, S. 33-48.
- Kaufmann, Thomas, 2017a: Luther und Zwingli, in: Albrecht Beutel (Hrsg.), *Luther Handbuch*, Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 2017, S. 184-192.
- Kaufmann, Thomas, 2017b: Luther und die reformatorische Bewegung in Deutschland, in: Albrecht Beutel (Hrsg.), *Luther Handbuch*, Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 2017, S. 219-229.
- Keil, Martha, 2011: Jüdisches Leben in Thüringen, in: *Thüringen. Blätter zur Landeskunde*, 93/2011.
- Kelly, Henry Ansgar, 2002: Teufel. Kirchengeschichtlich, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Band XXXIII, Berlin [u.a.] 2002, S. 124-134.
- Kelly, J.N.D., 2005: *Reclams Lexikon der Päpste*, zweite aktualisierte Auflage, Stuttgart.
- Kemper, D., 1989, Polemik, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, Basel 1989, S. 1029-1031.
- Kettmann, Gerhard, 1995: Die Wittenberger Drucker in der Reformationszeit und ihr Umgang mit der deutschen Sprache: Sprachliche Probleme der Lutherzeit, in: Stefan Oehming (Hrsg.), *700 Jahre Wittenberg: Stadt, Universität, Reformation*, Weimar 1995, S. 143-153.
- Keyser, Klaus, 1988: Gutachten zu Blutbeschuldigung, in: Gerhard Müller / Gottfried Seeß (Hrsg.), *Andreas Osiander d. Ä. Gesamtausgabe*, Band 7, Gütersloh 1988, S. 216-223.
- Kibe, Takashi, 1996: *Frieden und Erziehung in Martin Luthers Drei-Stände-Lehre*, Frankfurt am Main.
- Kienzler, Klaus, 2005: Fundamentalismus, in: Peter Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Neuausgabe 2005, Band 1, München 2005, S. 459-468.
- Kingdon, Robert M., 2008: Kirche und Obrigkeit, in: Herman J. Selderhuis (Hrsg.), *Calvin Handbuch*, Tübingen 2008, S. 349-355.
- Kirn, Hans-Martin, 1989: Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts. Dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns, Tübingen.
- Kirn, Hans-Martin, 2010: Martin Luthers späte Judenschriften – Apokalyptik als Lebenshaltung, in: Dietrich Korsch / Volker Leppin (Hrsg.), *Martin Luther – Biographie und Theologie*, Tübingen 2010, S. 271-285.

Kirn, Hans-Martin, 2017: Luther und die Juden, in: Albrecht Beutel (Hrsg.), Luther Handbuch, Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 2017, S. 252-261.

Klaeren, Jutta, 2010: Editorial, in: Informationen zur politischen Bildung, Nr. 307/2010, S. 3.

Klein, Wassilios, 2002: Teufel. Religionsgeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie, Band XXXIII, Berlin [u.a.] 2002, S. 115-117.

Klein, Birgit E., 2007: Jüdische Gesellschaft, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 6, Stuttgart 2007, S. 105-123.

Kleinöder-Strobel, Susanne, 2002: Die Verfolgung von Zauberei und Hexerei in den fränkischen Markgraftümern im 16. Jahrhundert, Tübingen.

Klockow, Reinhard, 1993: Einleitung, in: Reinhard Klockow (Hrsg.), Georgius de Hungaria. Traktat über die Sitten, die Lebensverhältnisse und die Arglist der Türken, nach der Erstausgabe von 1481 übersetzt und eingeleitet von Reinhard Klockow, Köln [u.a.] 1993, S. 9-129.

Klötzer, Ralf, 2000: Täufer, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Band 9, Freiburg [u.a.] 2000, S. 1298-1300.

Klötzer, Ralf, 2009: Herrschaft und Kommunikation. Propheten, König und Stadtgemeinde im täuferischen Münster 1534/35, in: Anselm Schubert / Astrid von Schlachta / Michael Driedger (Hrsg.), Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabatism. Neue Forschungen, Heidelberg 2009, S.326-345.

Knefelkamp, Ulrich, 2013: Von der Ketzerei zur Hexerei, Ursachen und Hintergründe der Grossen Hexenverfolgungen ca. 1570-1630, in: Stadt Bamberg (Hrsg.), 'Hexenprozesse und Hexenverfolgung' im Hochstift Bamberg: Eine vorläufige Bilanz, Bamberg 2013, S. 9-31.

Koch, Arndt / Dorn-Haag, Verjena J., 2017: Juristische Kritik an den Hexenverfolgungen, in: Markus Hirte (Hrsg.), Mit dem Schwert oder festem Glauben. Luther und die Hexen, Darmstadt 2017, S. 191-220.

Kohler, Alfred, 2014: Karl V. 1500-1558. Eine Biographie, dritte Auflage, München.

Kohnle, Armin, 2001: Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden, Heidelberg.

Kohnle, Armin, 2009: Luther als Berater im politischen Bereich – Zwölf Thesen, in: LUTHER: Zeitschrift der Luthergesellschaft, 76. Jahrgang, 2009, S. 115-117.

Kohnle, Armin, 2010: „Deus ita voluit, ut derelictae misericordiam praestarem“ Luthers Eheschließung: ein theologisches Zeichen?, in: Dietrich Korsch / Volker Leppin (Hrsg.), Martin Luther – Biographie und Theologie, Tübingen 2010, S. 141-151.

Kohnle, Armin, 2014: Luther und das Landeskirchentum, in: LUTHER: Zeitschrift der Luthergesellschaft, 85. Jahrgang, 2014, S. 9-22.

Kohnle, Armin, 2015: Luthers „Staatsverständnis“ in seinem historischen Kontext, in: Rochus Leonhardt / Arnulf von Scheliha (Hrsg.), Hier stehe ich, ich kann nicht anders! Zu Martin Luthers Staatsverständnis, erste Auflage, Baden-Baden 2015, S. 51-74.

Kohnle, Armin, 2016: Luther, Calvin und die Anderen. Die Reformation und ihre Folgen, Leipzig.

Kohnle, Armin, 2017a: Luther und die Bauern, in: Albrecht Beutel (Hrsg.), Luther Handbuch, Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 2017, S. 165-168.

Kohnle, Armin, 2017b: Luther und das Reich, in: Albrecht Beutel (Hrsg.), Luther Handbuch, Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 2017, S. 230-239.

Kolb, Karin, 2017: Lucas Cranach d.Ä. Eine Erfolgsgeschichte des 16. Jahrhunderts, in: Landeszentrale für politische Bildung (Hrsg.), Thüringen Blätter zur Landeskunde, Nr. 115, Erfurt.

Kolb, Robert, 2017b: Innerprotestantische Streitigkeiten, in: Günter Frank (Hrsg.), Philip Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, Berlin [u.a.] 2017, S. 109-124.

Korsch, Dietrich, 1997: Martin Luther zur Einführung, erste Auflage, Hamburg.

Kosman, Admiel, 2007: Jüdische Gemeinde, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 6, Stuttgart 2007, S. 93-98.

Köster, Helmut, 1999: Evangelium: Begriff, in: Hans Dieter Betz (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Band 2, 1999, S. 1735-1736.

Kotabe, Shinichi, 2005: Das Laienbild Andreas Bodensteins von Karlstadt in den Jahren 1516-1524, Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, München.

Krampl, Ulrike, 2007a: Hexensabbat, Hexenverfolgung, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 5, Stuttgart [u.a.] 2007, S. 444-446.

Krampl, Ulrike, 2007b: Hexe. Begriff und Hauptcharakteristik der neuzeitlichen Hexe, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 5, Stuttgart [u.a.] 2007, S. 425-431.

Krause, Armin, 1989: Grobianismus, in: Lexikon der Renaissance, Leipzig, S. 312.

Krauß, Jutta, 2009a: Luthers Sprache. Wartburgland und Wittenberg als Wiege des Neuhochdeutschen, in: Jutta Krauß (Hrsg.), Dies Buch in aller Zunge, Hand und Herzen: 475 Jahre Lutherbibel, Regensburg 2009, S. 71-75.

Krauß, Jutta, 2009b: Wackersteine und Klötze. Luthers Dolmetschen, in: Jutta Krauß (Hrsg.), Dies Buch in aller Zunge, Hand und Herzen: 475 Jahre Lutherbibel, Regensburg 2009, S. 76-85.

Krauß, Jutta, 2010a: "Laufzettelein, die sich selbst auf die Beine bringen": die ersten Massenmedien, in: Jutta Krauß (Hrsg.), Beyssig sein ist nutz und not: Flugschriften zur Lutherzeit; ein kurzweiliger Begleiter durch den "Blätterwald", Regensburg 2010, S. 7-24.

Krauß, Jutta, 2010b: „Beyssig seyn in nutz und not": der Grobianismus in Luthers Schriften, in: Jutta Krauß (Hrsg.), Beyssig sein ist nutz und not: Flugschriften zur Lutherzeit; ein kurzweiliger Begleiter durch den "Blätterwald", Regensburg 2010, S. 154-165.

Krauß, Jutta, 2016: Luther und die deutsche Sprache, in: Jutta Krauß (Hrsg.), Luther und die deutsche Sprache. Vom Bibelwort zum inszenierten Memoria auf der Wartburg, Regensburg 2016, S. 10-40.

Kromrey, Helmut, 2009: Empirische Sozialforschung: Modelle und Methoden der standardisierten Datenerhebung und Datenauswertung, zwölfte überarbeitete und ergänzte Auflage, Stuttgart.

Kuckartz, Udo, 2014: Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung, zweite Auflage, Basel.

Kuenzlen, Gottfried, 2000: Fundamentalismus, in: Hans Dieter Betz (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 3, vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 2000, S. 414.

Kühnel, Florian, 2015: Berichte und Kritik. Westeuropa und das Osmanische Reich in der Frühen Neuzeit, in: Zeitschrift für Historische Forschung, Ausgabe 42, 2015, S. 251-283.

Kühner, Hans, 1960: Lexikon der Päpste, Zürich.

Kunzmann, Peter / Burkard, Franz-Peter, 2011: dtv-Atlas Philosophie, 15., durchgesehene und korrigierte Auflage, München.

Kuropka, Nicole, 2010: Melanchthon, Tübingen.

Landkauer, Jörg / Grigo, Jacqueline, 2013: Liebe Leserinnen und Leser, in: facultativ. Theologisches und Religionswissenschaftliches aus Zürich, 2/2012; <http://www.theologie.uzh.ch/dam/jcr:00000000-0f7d-52e8-ffff-ffffca1bc834/facultativ-2012-2-Apokalypse.pdf>, 23.05.2017.

Lang, Bernhard, 1987: Theokratie: Geschichte und Bedeutung eines Begriffes in Soziologie und Ethnologie, in: Jacob Taubes (Hrsg.), Religionstheorie und Politische Theologie, München [u.a.] 1987, S. 11-28.

Lang, Bernhard, 2001: Theokratie, in: Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Karl-Heinz Kohl (Hrsg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band 5, Stuttgart [u.a.] 2001, S. 178-189.

Lange, Gudrun, 2011: Die Stadt Orlamünde und ihr Reformator Andreas Bodenstein von Karlstadt, Orlamünde.

Lapide, Pinchas, 1995: Hat das Judentum einen Missionsauftrag?, in: Walter Homolka / Esther Seidel (Hrsg.), Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum, München 1995, S. 10-21.

Laubach, Ernst, 2010: „... KAIN OBRIGKAIT ZU ERKHENNEN UND SICH DEM TURKHEN ANHENGIG ZU MACHEN ...“: Zu einer Stigmatisierung der Täufer im 16. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Historische Forschung, 37. Band, 2010, S. 411-439.

Layer, Adolf / Fried, Pankraz, 2001: Vom Interregnum bis Augsburger Religionsfrieden, in: Max Spindler (Hrsg.), Geschichte Schwabens bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts, Band 3, Teilband 2, dritte Auflage, München 2001, S. 233-259.

Lehmann, Kai, o.J.: Interview mit Dr. Kai Lehmann, Kurator der Ausstellung „Luther und die Hexen“, <http://www.luther2017.de/kr/wiki/hexen/kai-lehmann-martin-luther-glaubte-fest-an-hexen/>, 19.04.2016.

Lehmann, Kai, 2012: Unschuldig: Hexenverfolgung südlich des Thüringer Waldes. Über 500 recherchierte Fälle aus dem 16. Und 17. Jahrhundert, Untermaßfeld.

Lehmann, Kai, 2015: Hexenwahn und Hexenverfolgung als Folge der Reformation?, in: Werner Greiling / Armin Kohnle / Uwe Schirmer (Hrsg.), Negative Implikationen der Reformation?: Gesellschaftliche Transformationsprozesse 1470-1620, Köln [u.a.] 2015, S. 255-282.

Lehmann, Klaus-Peter, 2014: Luther, in: BlickPunkte. Materialien zu Christentum, Judentum, Israel und Nahost, Sonderausgabe Juli 2014, S. 17-19.

Lehnert, Matthias / Miller, Bernhard / Wonka, Arndt, 2007: Na Und? Überlegungen zur theoretischen und gesellschaftlichen Relevanz in der Politikwissenschaft, in: Thomas Gschwend / Frank Schimmelpfennig (Hrsg.), Forschungsdesign in der Politikwissenschaft: Probleme – Strategien – Anwendungen, Frankfurt am Main 2007, S. 39-60.

Lenk, Werner, 1983: Martin Luthers Kampf um die Öffentlichkeit, in: Günter Vogler / Siegfried Hoyer / Adolf Laube (Hrsg.), Martin Luther: Leben – Werk – Wirkung, Berlin 1983, S. 53-72.

Leonhardt, Rochus, 2015: Aufgaben und Grenzen weltlicher Staatlichkeit nach Luther, in: Rochus Leonhardt / Arnulf von Scheliha (Hrsg.), Hier stehe ich, ich kann nicht anders! Zu Martin Luthers Staatsverständnis, erste Auflage, Baden-Baden 2015, S. 75-114.

Leppin, Volker, 2004: Schwärmertum, in: Hans Dieter Betz (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 7, vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 2004, S. 1047-1048.

Leppin, Volker, 2005: Von Sturmgewittern, Turmstuben und die Nuss der Theologie. Martin Luther (1483-1546), in: Evangelisches Predigerseminar Wittenberg (Hrsg.), Wittenberger Lebensläufe im Umbruch der Reformation, Wittenberg 2005, S. 11-27.

Leppin, Volker, 2006a: Luther privat, Darmstadt.

Leppin, Volker, 2006b: Martin Luther, Darmstadt.

Leppin, Volker, 2011: Teufelsglaube, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 13, Stuttgart [u.a.] 2011, S. 393-395.

Leppin, Volker, 2014a: „Nicht seine Person, sondern die Wahrheit verteidigen.“ Die Legende vom Thesenanschlag in lutherischer Hystographie und Memoria, in: Heinz Schilling / Anne Mittelhammer (Hrsg.), Der Reformator Martin Luther 2017: eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme, Berlin 2014, S. 85-107.

Leppin, Volker, 2014b: Martin Luther und Thüringen, in: Werner Greiling / Uwe Schirmer / Ronny Schwalbe (Hrsg.), Der Altar von Lucas Cranach d. Ä. in Neustadt an der Orla und die Kirchenverhältnisse im Zeitalter der Reformation, Köln [u.a.] 2014, S. 43-58.

Leppin, Volker, 2016a: Reformatorische Gestaltungen: Theologie und Kirchenpolitik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Leipzig.

Leppin, Volker, 2016b: Die fremde Reformation. Luthers mythische Wurzeln, München.

Leppin, Volker, 2017: Kirchenväter, in: Albrecht Beutel (Hrsg.), Luther Handbuch, Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 2017, S. 65-70.

Leps, Sabine, 2015: Die Reformation und die Medienrevolution, in: Staatliche Kunstsammlung Dresden (Hrsg.), Luther und die Fürsten: Selbstdarstellung und Selbstverständnis des Herrschers im Zeitalter der Reformation, Katalog, Dresden 2015, S. 296.

Lexutt, Athina, 2011: Luther und der Islam: Beten und Büßen statt Reden und Kämpfen, in: Spiegel der Forschung, 2/2011, S. 60-71; http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2011/8440/pdf/SdF_2011_2_60_71.pdf, 10.05.2016.

Ley, Michael, 2003: Kleine Geschichte des Antisemitismus, München.

Lienhard, Marc, 1997: Die Grenzen der Toleranz. Martin Luther und die Dissidenten seiner Zeit, in: Norbert Fischer / Marion Kobelt-Groch (Hrsg.), Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag, Leiden [u.a.] 1997, S. 127-134.

Link, Christian, 2016: Calvin. Reformator Westeuropas, Bielefeld.

Locher, Gottfried Wilhelm, 2002: Wider die Sekte der Libertiner – Einleitung, in: Eberhard Busch / Matthias Freudenberg / Alasdair Heron / Christian Link / Peter Opitz / Ernst Saxer / Hans Scholl (Hrsg.), Calvin-Studienausgabe, Band 4, Neukirchen-Vluyn 2002, S.235-247.

Löhdefink, Jan, 2016: Zeiten des Teufels. Teufelsvorstellungen und Geschichtszeit in frühreformatorischen Flugschriften (1520-1526), Tübingen.

Lohse, Bernhard, 1983: Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk, Zweite, durchgesehene Auflage, München.

Lohse, Bernhard, 1988: Evangelium in der Geschichte: Studien zu Luther und der Reformation. Zum 60. Geburtstag des Autors herausgegeben von Leif Grane, Bernd Moeller und Otto Hermann Pesch, Göttingen.

Lohse, Bernhard, 1995: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen.

Lohse, Bernhard, 1998: Von Luther bis zum Konkordienbuch, in: Bernhard Lohse / Wilhelm Neuser / Günther Gaßmann / Wilhelm Dantine / Reinhard Slenczka / Gustav Adolf Benrath (Hrsg.), Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, zweite überarbeitete und ergänzte Auflage, Göttingen 1998, S. 1-166.

Lohrmann, Klaus, 1998: Fürstenschutz als Grundlage jüdischer Existenz im Mittelalter. Zur Frage der Toleranz gegenüber Juden im Mittelalter, in: Alexander Patschovsky / Harald Zimmermann (Hrsg.), Toleranz im Mittelalter, Sigmaringen 1998, S. 75-99.

Looß, Sigrid, 1986: Zu einigen Aspekten des Verhältnisses zwischen Luther und Karlstadt, vorwiegend dargestellt an Karlstadts Straßburgaufenthalt im Oktober 1524, in: Horst Bartel / Gerhard Brendler / Hans Hübner / Adolf Laube (Hrsg.), Martin Luther: Leistung und Erbe, Berlin 1986, S. 142-147.

Looß, Sigrid, 2001: Die Wirksamkeit von Flugschriften des Andreas Bodenstein aus Karlstadt, in: Ulman Weiß (Hrsg.), Flugschriften der Reformationszeit: Colloquium im Erfurter Augustinerkloster [am 4. und 5. Juni] 1999, Tübingen 2001, S. 125-135.

Lotters, Günther, 2000: Zwischen Herrschaftsvertrag und Verfassungsnotariat. Die Wahlkapitulation der deutschen Kaiser und Könige, in: Paul-Joachim Heinig / Sigrid Jahns / Hans-Joachim Schmidt / Rainer Christoph Schwinges / Sabine Werfers (Hrsg.), Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Peter Moraw, Berlin 2000, S. 133-148.

Lück, Heiner, 2015a: Die Universität Wittenberg – geistiger Ausgangspunkt der lutherischen Reformation, in: Investitions- und Marketinggesellschaft Sachsen-Anhalt (Hrsg.), Lutherland Sachsen-Anhalt, Halle 2015, S. 55-80.

Lück, Heiner, 2015b: Rechtsprechung im Zentrum der lutherischen Reformation. Eine Vergegenwärtigung, in: Investitions- und Marketinggesellschaft Sachsen-Anhalt (Hrsg.), Lutherland Sachsen-Anhalt, Halle 2015, S. 211-248.

Luther, Saskia, 2015: Martin Luther und die deutsche Sprache, in: Investitions- und Marketinggesellschaft Sachsen-Anhalt (Hrsg.), Lutherland Sachsen-Anhalt, Halle 2015, S. 186-210.

Lutterbach, Hubertus, 2016: Münster – Bernhard Rothman, Jan Matthys und Jan van Leiden, in: Michael Welker / Michael Beintker / Albert de Lange (Hrsg.), Europa reformata. Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren, Leipzig 2016, S. 279-286.

Maaß, Hans, 2009: „Sie haben mit uns einerlei geistliche Speise gegessen und einerlei geistlichen Trank getrunken“ (Inst. II, 10, 5). Calvin und die Juden im Unterschied zu Martin Luther; [http://www.hans-maass.de/Dokumente/?f=Sie haben mit uns einerlei geistliche Speise gegessen und einerlei geistlichen Trank getrunken.pdf](http://www.hans-maass.de/Dokumente/?f=Sie_haben_mit_uns_einerlei_geistliche_Speise_gegessen_und_einerlei_geistlichen_Trunk_getrunken.pdf); 12.01.2018.

Mahler, Andreas / Muslow, Martin, 2010: Einleitung, in: Andreas Mahler / Martin Muslow (Hrsg.), Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte, Berlin 2010, S. 7-20.

Mahler, Andreas / Muslow, Martin, 2014: Einleitung. Quentin Skinner. Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte, in: Andreas Mahler / Martin Muslow (Hrsg.), Texte zur Theorie der Ideengeschichte, Stuttgart 2014, S. 139-142.

Majoros, Ferenc / Rill, Bernd, 2000: Das Osmanische Reich 1300-1922. Die Geschichte einer Großmacht, Augsburg.

Manns, Peter, 1984: Luthers Zwei-Reiche- und Drei-Stände-Lehre, in: Erwin Iserloh / Gerhard Müller (Hrsg.), Luther und die politische Welt. Wissenschaftliches Symposium in Worms vom 27. Bis 29. Oktober 1983, Stuttgart 1984, S. 3-26.

Manns, Peter, 1985: Martin Luther. Der unbekannte Reformator. Ein Lebensbild, Freiburg im Breisgau.

Margraf, Erik, 1999: Gottes Wort und Teufels Beitrag: Luthers Billigung der Täuferverfolgung aus der Sorge um das evangelische Bekenntnis, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 51. Jahrgang / 1999, S. 193-216.

Markert, Gerhard, 2008: Menschen um Luther: eine Geschichte der Reformation in Lebensbildern, Ostfildern.

Märker, Michael, 2016: Bildbiographie. Martin Luther, Altenburg.

Maurer, Ernstpeter, 1999: Luther, Freiburg im Breisgau.

Maurer, Wilhelm, 1970: Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund, München.

Meyer, Harding, 2000: Das Papsttum bei Luther, in: Heinz Schütte (Hrsg.), Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts, Paderborn 2000, S. 93-110.

Meyer, Helmut, 2009: Kappelerkriege, in: Historisches Lexikon der Schweiz, <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D8903.php?topdf=1>, 23.06.2017.

Moeller, Bernd, 1990: Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation, in: Lutherjahrbuch, 57. Jahrgang, 1990, S. 57-71.

Moeller, Bernd, 2017: Luther und das Papsttum, in: Albrecht Beutel (Hrsg.), Luther Handbuch, Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 2017, S. 131-139.

Mohaupt, Lutz, 1997: Martin Luther als politischer Berater, in: LUTHER: Zeitschrift der Luthergesellschaft, 68. Jahrgang, 1997, S. 17-31.

Mötsch, Johannes, 1998: Europäisches Mittelalter: Eine politische Einführung, Landeszentrale für politische Bildung Thüringen, Erfurt.

Mötsch, Johannes, 2000: Weimar wird auf Dauer Residenz (1547), in: Hans Hoffmeister / Volker Wahl (Hrsg.), Die Wettiner in Thüringen. Geschichte und Kultur in Deutschlands Mitte, zweite Auflage, Arnstadt [u.a.] 2000, S. 159-164.

Mühlen zur, Karl-Heinz, 2004: Werkegerechtigkeit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 12, 2004, S. 553-556.

Mühling, Andreas, 2008: Calvin und die Eidgenossenschaft, in: Herman J. Selderhuis (Hrsg.), Calvin Handbuch, Tübingen 2008, S. 64-74.

Mühling, Andreas, 2014: Freiheit aus reformierter Perspektive, in: Andreas Mühling / Thomas Martin Schneider (Hrsg.), Reformation und Toleranz – Ein spannungsreiches Verhältnis, Bonn 2014, S. 20-28.

Mühling, Andreas, 2017: Melanchthons Verhältnis zu anderen Reformatoren, in: Günter Frank (Hrsg.), Philip Melancthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, Berlin [u.a.] 2017, S. 61-71.

Mühlport, Günter, 1983: Luther und die „Linken“ – Eine Untersuchung seiner Schwärmerterminologie, in: Günter Vogler / Siegfried Hoyer / Adolf Laube (Hrsg.), Martin Luther: Leben – Werk – Wirkung, Berlin 1983, S. 325-345.

Müller, Gerhard, 2001: Huldrych Zwingli und Landgraf Philipp von Hessen: Eine ungewöhnliche Kooperation, in: Alfred Schindler / Hans Stickelberger (Hrsg.), Die Züricher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen, Bern [u.a.] 2001, S. 177-187.

Müller, Gerhard, 2003: Osiander, in: Hans Dieter Betz (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Band 6, 2003, S. 719-720.

Müller, Gerhard, 2011: Unterschieden! Luthers Rat, um die Heilige Schrift besser zu verstehen, in: Confessio Augustana, II/2011, S. 15-22.

Müller, Gerhard, 2014: Andreas Osiander der Ältere (1496-1522), in: Irene Dingel / Volker Leppin (Hrsg.), Reformatorenlexikon, Darmstadt 2014, S. 194-201.

Müller, Thomas T, 2013: Reformator, Erzteufel oder Protokommunist? Thomas Müntzer und Mühlhausen, in: Ulman Weiß / Jochen Vötsch (Hrsg.), Historische Korrespondenzen: Festschrift für Dieter Stievermann zum 65. Geburtstag, Hamburg 2013, S. 115-140.

Mundhenk, Christine, 2017: Leben, in: Günter Frank (Hrsg.), Philip Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, Berlin [u.a.] 2017, S. 25-42.

Münkler, Herfried, 1993: Politisches Denken in der Reformation, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, Band 2, München 1993, S. 615-683.

Münkler, Herfried / Münkler, Marina, 2000: Lexikon der Renaissance, München.

Murken, Sebastian, 2005: Fanatismus, in: Hans Dieter Betz (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 3, vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 2005, S. 32.

Neuhaus, Helmut, 1982: Reichsständische Repräsentationsformen im 16. Jahrhundert: Reichstag – Reichskreistag – Reichsdeputationstag, Berlin.

Nieden, Marcel, 2012: Die Wittenberger Reformation als Medienereignis; <http://iegego.eu/de/threads/europaeische-medien/europaeische-medienereignisse/marcel-nieden-die-wittenberger-reformation-als-medienereignis>, 20.01.2016.

Niederkorn, Jan Paul, 2005: Argumentationsstrategien für Bündnisse gegen die Osmanen in Gesandtenberichten, in: Marlene Kurz / Martin Scheutz / Karl Vöcelka / Thomas Winkelbauer (Hrsg.), Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie, Wien [u.a.] 2005, S. 205-212.

Nijenhuis, Willem, 1981: Calvin, in: Theologische Realenzyklopädie, Band VII, Berlin [u.a.] 1981, S. 569-592.

Nipperdey, Thomas, 1971: Antisemitismus, in: Joachim Ritter (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 1, Basel [u.a.] 1971, S. 414-416.

Nipperdey, Thomas / Rürup, Reinhard, 1997: Antisemitismus, in: Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 1, fünfte unveränderte nachgedruckte Auflage, Stuttgart 1997, S. 129-153,

Nirenberg, David, 2015: Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, München.

Nissen, Peter, 2000: Hadrian V., in: Hans Dieter Betz (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Band 3, Tübingen 2000, S. 1370-1371.

Nitschke, Peter, 2011: Zielsetzung und Methoden der Ideengeschichte in der Politikwissenschaft. Eine Kritik an der Cambridge School, in: Politisches Denken Jahrbuch 2011, Berlin 2011, S. 269-296.

Nüssel, Friederike, 2010: Sakrament. Evangelische Kirchen, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 11, Stuttgart [u.a.] 2010, S. 511-517.

Obermann, Heiko A., 1980: Zwischen Agitation und Reformation: Die Flugschriften als „Judenspiegel“, in: Hans Joachim Köhler (Hrsg.), Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit, Beiträge zum Tübinger Symposium 1980, Stuttgart 1980, S. 269-289.

Obermann, Heiko A., 1981: Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter des Humanismus und der Reformation, Berlin.

Obermann, Heiko A., 1983: Luthers Beziehung zu den Juden: Ahnen und Geahndete, in: Helmar Junghans (Hrsg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546: Festausgabe zu seinem 500. Geburtstag, Göttingen 1983, S. 519-530.

Obermann, Heiko A., 1984: Thesen zur Zwei-Reiche-Lehre, in: Erwin Iserloh / Gerhard Müller (Hrsg.), Luther und die politische Welt, Stuttgart 1984, S. 27-34.

Obermann, Heiko A., 1988: Teufelsdreck: Eschatology and Scatology in the “Old” Luther, in: Sixteenth Century Channel XIX, No. 3, 1988, S. 435-450.

Obermann, Heiko A. / Hofmann, Hans-Ulrich, 1988: Vorrede zu: Nicolaus Copernicus, De revolutionibus, in: Gerhard Müller / Gottfried Seebaß (Hrsg.), Andreas Osiander d. Ä. Gesamtausgabe, Band 7, Gütersloh 1988, S. 556-564.

Oehming, Stefan, 1986: Säkularisierung und Adel. Zur Beteiligung des Adels an der Säkularisierung im albertinischen und ernestinischen Sachsen, in: Horst Bartel / Gerhard Brendler / Hans Hübner / Adolf Laube (Hrsg.), Martin Luther: Leistung und Erbe, Berlin 1986, S. 232-236.

Oelke, Harry, 2008: „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort und steur des Papstes und Türken Mord ...“: Ein Kinderlied Martin Luthers im Medienereignis der Reformation, in: Lutherjahrbuch, 75. Jahrgang, 2008, S. 141-168.

Oertzen Becker, Doreen, 2016: Die Kirchenpolitik Kurfürst Johann des Beständigen, in: Werner Greiling / Gerhard Müller / Uwe Schirmer / Helmut G. Walter (Hrsg.), Die Ernestiner. Politik, Kultur und gesellschaftlicher Wandel, Köln [u.a.] 2016, S. 93- 121.

Ohst, Martin, 2005: Toleranz / Intoleranz, in: Hans Dieter Betz (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 8, vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 2005, S. 461-464.

Olesen, Jens, 2013: Quentin Skinners Methode. Zwischen Intentionen und Konventionen, in: Andreas Busen / Alexander Weiß (Hrsg.), Ansätze und Methoden zur Erforschung politischen Denkens, Baden-Baden 2013, 41-61.

Opitz, Peter, 2002: Die Verteidigung der „orthodoxen“ Trinitätslehre gegen Servet (1554) – Einleitung, in: Eberhard Busch / Matthias Freudenberg / Alasdair Heron / Christian Link / Peter Opitz / Ernst Saxer / Hans Scholl (Hrsg.), Calvin-Studienausgabe, Band 4, Neukirchen-Vluyn 2002, S. 151-163.

Opitz, Peter, 2014: Huldrych Zwingli, in: Irene Dingel / Volker Leppin (Hrsg.), Reformatorlexikon, Darmstadt 2014, S. 277-285.

Opitz, Peter, 2015: Ulrich Zwingli: Prophet, Ketzer, Pionier des Protestantismus, Zürich.

Ortag, Peter, 2003: Jüdische Kultur und Geschichte. Ein Überblick, fünfte aktualisierte Auflage, Potsdam.

Ortaylı, İlber, 2013: Das Osmanische Reich. Episoden seiner Geschichte, erste Auflage, Frankfurt am Main.

Osiander, Wolfgang, 2009: Die Reformation in Franken. Andreas Osiander und die fränkischen Reformatoren, Gunzenhausen.

Osten-Sacken, Peter von, o.J., Martin Luther und die Juden; https://www.burg-dorf.de/downloads/datei/OTAyMDAwMjcwOy07L3Vzci9sb2NhbC9odHR-wZC92aHRkb2NzL2J1cmdkb3JmL2J1cmdkb3JmL21lZGlbi9kb2t1bWVud-GUvdm9ydHJhZ19wcm9mLI9kci5fcGV0ZXJfdm9uX2Rlcl9vc3Rlbi9zYWNRZW4ucGRm/vortrag_prof._dr._peter_von_der_osten_sacken.pdf, 25.06.2016.

Osten-Sacken, Peter von, 2002: Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub“ (1520/31), Stuttgart.

Pangritz, Andreas, 2014: Martin Luther und die Juden: War Luther Antisemit?, in Blick-Punkte. Materialien zu Christentum, Judentum, Israel und Nahost, Sonderausgabe Juli 2014, S. 54-60.

Pangritz, Andreas, 2015: Martin Luther – Judenfreund oder Antisemit?, in: epd-Dokumentation, 39/2015, S. 17-24.

Parsons, Michael, 2001: The Apocalyptic Luther: His Nohaic Self-Understanding, in: JETS, 44/4, S. 627-645.

Pawlaw, Andreas, 2013: Luther zu Geld und Zins; <http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:676716/FULLTEXT01.pdf>, 22.06.2016.

Pesch, Hermann Otto, 2005: Evangelium / Gesetz, in: Peter Eicher (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Band 1, S. 324-336.

Peters, Christian, 2017a: Luther und seine protestantischen Gegner, in: Albrecht Beutel (Hrsg.), Luther Handbuch, Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 2017, S. 150-164.

Peters, Christian, 2017b: Luther und Müntzer, in: Albrecht Beutel (Hrsg.), Luther Handbuch, Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 2017, S. 169-172.

Peters, Christian, 2017c: Luther und Melanchthon, in: Albrecht Beutel (Hrsg.), Luther Handbuch, Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 2017, S. 193-200.

Pettegree, Andrew / Hall, Matthew, 2006: Buchdruck und Reformation – Eine Neubetrachtung, in: Enno Bünz (Hrsg.), Bücher, Drucker, Bibliotheken in Mitteldeutschland: Neue Forschungen zur Kommunikations- und Mediengeschichte um 1500, Leipzig 2006, S. 343-371.

Pfahl-Traugher, Armin, 2013: Antisemitismus als Feindschaft gegen Juden als Juden, in: Bürger im Staat, 4/2013, S. 252-261; http://www.buergerimstaat.de/4_13/antisemitismus.pdf, 08.06.2016.

Pillau, Helmut, 2014: Die dunkle Seite des Reformators: Luthers Haltung gegenüber den Juden, in: BlickPunkte. Materialien zu Christentum, Judentum, Israel und Nahost, Sonderausgabe Juli 2014, S. 20-23.

Plath, Uwe, 2013a: Sebastian Castellio. Bericht über den Tod Servets, in: Wolfgang F. Stammler (Hrsg.), Das Manifest der Toleranz / Sebastian Castellio. Über Ketzer und ob man sie verfolgen soll, Essen 2013, S. 41-42.

Plath, Uwe, 2013b: Sebastian Castellio. Verteidigungsschrift vor dem Basler Rat 24. November 1563, in: Wolfgang F. Stammler (Hrsg.), Das Manifest der Toleranz / Sebastian Castellio. Über Ketzer und ob man sie verfolgen soll, Essen 2013, S. 211-213.

Plathow, Michael, 2002: Philipp Melanchthons Stellung zu den „Türken“. Ein Teil des Ganzen des reformatorischen Gedächtnisses, in: LUTHER. Zeitschrift der Luthergesellschaft, 73. Jahrgang, 2002, S. 140-153.

Plathow, Michael, 2011: Philipp Melanchthon und religiöse Toleranz, in: LUTHER: Zeitschrift der Luther-Gesellschaft, 82. Jahrgang, 2011, S. 181-191.

Plathow, Michael, 2015: Luthers Obrigkeitslehre und ihre gegenwärtigen Herausforderungen, in: LUTHER: Zeitschrift der Luthergesellschaft, 86. Jahrgang, 2015, S. 46-48.

Plathow, Michael, 2017: Melanchthon und die Türken, in: Günter Frank (Hrsg.), Philip Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, Berlin [u.a.] 2017, S. 205-213.

Plöse, Detlef / Vogler, Günter, 1989: Die Vertreibung Karlstadts aus Kursachsen, in: Detlef Plöse / Günter Vogler (Hrsg.), Buch der Reformation: Eine Auswahl zeitgenössischer Zeugnisse (1476-1555), Berlin 1989, S. 330-331.

Pohlig, Matthias, 2011: Annäherungen: zum Verhältnis von Religion und Politik im frühneuzeitlichen Osmanischen Reich in vergleichender Perspektive, in: Lothar Gall / Dietmar Willoweit (Hrsg.), Judaism, christianity, and Islam in the course of history: exchange and conflicts, München 2011, S. 343-369.

Poliakov, Léon, 1989: Geschichte des Antisemitismus, II. Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos, Worms [u.a.].

Posset, Franz, 2017: Luther und seine katholischen Sympathisanten, in: Albrecht Beutel (Hrsg.), Luther Handbuch, Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 2017, S. 140-143.

Prien, Hans-Jürgen, 1992: Luthers Wirtschaftsethik, Göttingen.

Puff, Helmut, 2002: Die Rhetorik der Sodomie in den Schriften Martin Luthers und in der Reformationspolemik, in: Zeitsprünge. Forschung zur Frühen Neuzeit, Band 6, Ausgabe 1-4, S. 328-342.

Pühringer, Andrea, 2005: „Christen contra Heiden?“ Die Darstellung von Gewalt in den Türkenkriegen, in: Marlene Kurz / Martin Scheutz / Karl Vocelka / Thomas Winkelbauer (Hrsg.), Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie, Wien [u.a.] 2005, S. 97-119.

Raddatz, Alfred, 1992: Johannes Ecks Widerlegung der Schrift Osianders gegen die Blutbeschuldigung der Juden, in: Siegfried Kreuzer / Kurt Lüthi (Hrsg.), Zur Aktualität des Alten Testaments, Frankfurt am Main [u.a.] 1992, 177-186.

Raeder, Siegfried, 2005: Luthers Verhältnis zum Islam: Zeitbedingtes und Bedenkenswertes, in: LUTHER: Zeitschrift der Luthergesellschaft, 76. Jahrgang, 2005, S. 11-27.

Raeder, Siegfried, 2006: Antworten auf den Islam: Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Zusammengestellt, eingeleitet und erläutert von Siegfried Raeder, Neukirchen-Vluyn.

Rahner, Johanna, 2017: Melanchthon und der römische Katholizismus, in: Günter Frank (Hrsg.), Philip Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, Berlin [u.a.] 2017, S. 215-230.

Rajashekar, Paul J., 1990: Luther and Islam, in: Lutherjahrbuch, 57. Jahrgang, 1990, S. 174-191.

Raßloff, Steffen, 2010: Martin Luther in Thüringen, in: Landeszentrale für politische Bildung (Hrsg.), Thüringen. Blätter zur Landeskunde, Nr. 84, Erfurt.

Raßloff, Steffen, 2011: Metropolis Thuringiae. Das spätmittelalterliche Erfurt, in: Landeszentrale für politische Bildung (Hrsg.), Thüringen. Blätter zur Landeskunde, Nr. 91, Erfurt.

Reichmuth, Stefan, 2007a: Islam. Islamische Welt, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 5, Stuttgart [u.a.] 2007, S. 1105-1123.

Reichmuth, Stefan, 2007b: Islam. Allgemein, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 5, Stuttgart [u.a.] 2007, S. 1098-1103.

Reichmuth, Stefan / Sievert, Henning, 2009: Osmanisches Reich, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 9, Stuttgart [u.a.] 2009, S. 560-586.

Reimers, Hartmut, 2009: „Luther und das Geld“; http://www.landeskirche-hannovers.de/dms/emsz/fundraising/service/fuer_beauftragte_download_geschuetzt/praesentationen/luther_und_geld/Luther%20und%20das%20Geld.pdf?1340802724, 22.06.2016.

Reinhardt, Volker, 2009: Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf, München.

Reinhardt, Volker, 2015: Luther und Rom – Rom und Luther: Neue Überlegungen zu einem alten Thema, in: Historisches Jahrbuch, Jahrgang 135, 2015, S. 130-149.

Reinhardt, Volker, 2016: Luther, der Ketzer: Rom und die Reformation, München.

Reinhardt, Volker, 2017: Pontifex. Die Geschichte der Päpste. Von Petrus bis Franziskus, München.

Reuter, Hans-Richard, 2000: Martin Luther und das Friedensproblem, in: Norbert Brieskorn / Markus Riedenaier (Hrsg.), Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit I, Stuttgart [u.a.] 2000, S. 63-82.

Rischar, Klaus, 1968: Johannes Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530, Münster.

Rogge, Jörg, 2005: Die Wettiner. Aufstieg einer Dynastie im Mittelalter, Ostfildern.

Röhner, Regina, 2000: Hexen müssen brennen. Geschichten vom Hexenwahn in Sachsen, Chemnitz.

Roper, Lyndal, 2016: Der Mensch Martin Luther. Die Biographie, London.

Rosen, Klaus, 2015: Augustinus. Genie und Heiliger. Eine historische Biographie, Darmstadt.

Rosenau, Hartmut, 2002: Toleranz II, Theologische Realenzyklopädie, Band 33, Berlin [u.a.] 2002, S. 664-668

Roskoff, Gustav, 1993: Geschichte des Teufels. Eine kulturhistorische Satanologie von den Anfängen bis ins 18. Jahrhundert, Stuttgart.

Rothkegel, Martin, 2011: Täufer, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 13, Stuttgart [u.a.] 2011, S. 282-289.

Rowlands, Alison, 2017: Eine lutherische Reichsstadt ohne Hexenwahn – Rothenburg ob der Tauber 1550 bis 1750, in: Markus Hirte (Hrsg.), Mit dem Schwert oder festem Glauben. Luther und die Hexen, Darmstadt 2017, S. 176-190.

Rüsen, Jörn, 1998: Einleitung: Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderung des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antwort der Kulturwissenschaften, in: Jörn Rüsen / Michael Gottlob / Achim Mittag (Hrsg.), Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität 4, 1. Auflage, Frankfurt am Main 1998, S. 12-37.

Russell, William, 1994: Martin Luthers understanding of the Pope as the Antichrist, in: Archiv für Reformationsgeschichte, Jahrgang 85, 1994, S. 32-44.

Sallmann, Martin, 2002: Huldrych Zwingli: Reformator und Humanist in Zürich, in: Martin H. Jung / Peter Walter (Hrsg.), Theologen des 16. Jahrhunderts: Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung: Eine Einführung, Darmstadt 2002, S. 83-101.

Salvadori, Stefania, 2011: Castellios Gewissensfreiheit zwischen Hermeneutik und Vernunft, in: Mariano Delgado / Volker Leppin / David Neuhold (Hrsg.), Ringen um die Wahrheit. Gewissenskonflikte in der Christentumsgeschichte, Stuttgart 2011, S. 221-243.

Sauter, Gerhard, 1986: Toleranz, in: Evangelisches Kirchenlexikon: Internationale theologische Enzyklopädie, vierte Band, dritte Auflage, Göttingen 1986, S. 909-911.

Schall, Petra, 1995: Der Täufer Fritz Erbe – Gefangener im Südturm der Wartburg, in: Wartburg-Jahrbuch, Jahrgang 3, 1995, S. 85-95.

Schäufele, Wolf-Friedrich, 2016: Marburg – Philipp von Hessen und Adam Krafft, in: Michael Welker / Michael Beintker / Albert de Lange (Hrsg.), Europa reformata. Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren, Leipzig 2016, S. 251-260.

Scheible, Heinz, 1982: Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523-1546, 2. Auflage 1982, Gütersloh.

Scheible, Heinz, 1997: Melanchthon. Eine Biographie, München.

Scheible, Heinz, 2014: Philipp Melanchthon (1497-1560), in: Irene Dingel / Volker Leppin (Hrsg.), Reformatorenlexikon, Darmstadt 2014, S.163-173.

Scherzer, Hans Karl, 2001: Martin Luther (1483-1546), in: Hans Maier / Horst Denzer (Hrsg.), Klassiker des politischen Denkens, Erster Band. Von Plato bis Hobbes, völlig neu überarbeitete Ausgabe der 5. gebundenen Auflage, München 2001, S. 149-163.

Schieder, Julius, 1964: Zwischen Fundamentalismus und Existentialismus, Berlin [u.a.].

Schild, Wolfgang, 2017: Die frühen Hexenschriften, in: Markus Hirte (Hrsg.), Mit dem Schwert oder festem Glauben. Luther und die Hexen, Darmstadt 2017, S. 85-105.

Schilling, Heinz, 2001: Reichs-Staat und frühneuzeitliche Nation der Deutschen oder teilmodernisiertes Reichssystem: Überlegungen zu Charakter und Aktualität des Alten Reiches, in Historische Zeitschrift (HZ), Band 272, 2001, 377-395.

Schilling, Heinz, 2017: Reformation und Luthers Hexenbild, in: Markus Hirte (Hrsg.), Mit dem Schwert oder festem Glauben. Luther und die Hexen, Darmstadt 2017, S. 106-110.

Schilling, Johannes, 2009: Reformation. Altes Reich, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 10, Stuttgart [u.a.] 2009, S. 798-803.

Schilling, Johannes, 2016: Wittenberg – Martin Luther und Philipp Melanchthon, in: Michael Welker / Michael Beintker / Albert de Lange (Hrsg.), Europa reformata. Reformati-
onsstädte Europas und ihre Reformatoren, Leipzig 2016, S. 463-476.

Schirmer, Uwe, 2016: Die Ernestiner und das Geld, in: Siegrid Westphal / Hans-Werner Hahn / Georg Schmidt (Hrsg.), Die Welt der Ernestiner. Ein Lesebuch, Köln [u.a.] 2016, S. 137-144.

Schlotz, Reinhold, 2014: Der zensierte Luther, in: BlickPunkte. Materialien zu Christen-
tum, Judentum, Israel und Nahost, Sonderausgabe Juli 2014, S. 43-47.

Schlüter, G. / Grötzer, R., 1971: Toleranz, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 10, Basel 1971, S. 1251-1262.

Schmidt, Bernward, 2009b: Münster und das „Täuferreich“ im Spiegel der Flugschriften 1543-1538: Zu den Quellen älterer Geschichtsbilder, in: Westfälische Zeitschrift, Band 159 / 2009, S. 33-57.

Schmidt, Georg, 1984: Der Städtetag in der Reichsverfassung: Eine Untersuchung zur kooperativen Politik der Freien- und Reichsstädte in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, Stuttgart.

Schmidt, Georg, 1997: „Wo Freiheit ist und Recht...“, da ist der Deutsche Untertan?, in: Philosophische Fakultät Antrittsvorlesungen I: 11. November 1993 bis 11. April 1994, Jena 1997, S. 99-117.

Schmidt, Georg, 1998a: Die Beziehungen der protestantischen Reichsstände zum Reichserzkanzler im 16. Jahrhundert, in: Geschichtliche Landeskunde, Band 47, 1998, Onlineversion; <http://www.regionalgeschichte.net/bibliothek/texte/aufsaeetze/schmidt-g-beziehungen.html#c32206>, 29.04.2016.

Schmidt, Georg, 1998b: Luther und die frühe Reformation – ein nationales Ereignis?, in: Bernd Moeller / Stephen E. Buckwalter (Hrsg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch: wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996, Gütersloh 1998, S. 54-75.

Schmidt, Georg, 1999a: Geschichte des Alten Reiches: Staat und Nation in der Frühen Neuzeit 1495 - 1806, München.

Schmidt, Georg, 1999b: Thüringen von der Reformation zur „Klassik“: Eine Kleinstaatenlandschaft im frühneuzeitlichen Deutschland, in: Thüringer Landtag / Historische Kommission für Thüringen (Hrsg.), Vom Königreich der Thüringer zum Freistaat Thüringen, Erfurt 1999, S. 43-68.

Schmidt, Georg, 2001: Das frühneuzeitliche Reich – komplementärer Staat und föderative Nation, in Historische Zeitschrift (HZ), Band 273, 2001, S. 371-399.

Schmidt, Georg, 2005a: Freiheit, in: Friedrich Jaeger (Hrsg.), Enzyklopädie der Neuzeit, Band 3, Stuttgart [u.a.] 2005, S. 1146-1164.

Schmidt, Georg, 2005b: „Teutsche Libertät“ oder „Hispanische Servitut“ Deutungsstrategien im Kampf um den evangelischen Glauben und die Reichsverfassung (1546-1552), in: Luise Schorn-Schütte (Hrsg.), Das Interim 1548/50: Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt; [Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 2001 in der Leucorea-Stiftung in Wittenberg], Gütersloh 2005, S. 166-191.

Schmidt, Georg, 2006a: „Aushandeln“ oder „Anordnen“: Der komplementäre Reichs-Staat und seine Gesetze im 16. Jahrhundert, in: Maximilian Lanzinner / Arno Strohmeyer (Hrsg.), Der Reichstag 1486-1613: Kommunikation – Wahrnehmung – Öffentlichkeiten, Göttingen 2006, S. 95-116.

Schmidt, Georg, 2006b: Die Idee „deutsche Freiheit“: Eine Leitvorstellung der politischen Kultur des Alten Reiches, in: Georg Schmidt / Martin van Gelderen / Christopher Snigula (Hrsg.), Kollektive Freiheitsvorstellungen im frühneuzeitlichen Europa (1400 - 1850) [Jenaer Tagung vom 11. bis 14. Juni 2003], Frankfurt am Main [u.a.] 2006, S. 159-189.

Schmidt, Georg, 2008: Freiheit, Pluralität und Frieden. Überlegungen zur deutschen Reformationsgeschichte, in: Wolfgang E. J. Weber / Regina Dauser (Hrsg.), Faszinierende Frühneuzeit: Reich, Frieden, Kultur und Kommunikation 1500-1800, Festschrift für Johannes Burkhardt zum 65. Geburtstag, Berlin 2008, S. 75-94.

Schmidt, Georg, 2009a: Vernetzte Staatlichkeit: Der Reichs-Staat und die Kurfürsten-Könige, in: Axel Gotthard / Andreas Jacob / Thomas Nicklas (Hrsg.), Studien zur politischen Kultur Alteuropas: Festschrift für Helmut Neuhaus zum 65. Geburtstag, Berlin 2009, S. 531-546.

Schmidt, Georg, 2010: Luthers Freiheitsvorstellungen in ihrem sozialen und rhetorischen Kontext (1517-1521), in: Dietrich Korsch / Volker Leppin (Hrsg.), Martin Luther - Biographie und Theologie, Tübingen 2010, S. 9-30.

Schmidt, Georg, 2014a: Die ernestinisch-thüringische Alternative: wahres Luthertum und offensive Politik, in: Werner Greiling / Uwe Schirmer / Ronny Schwalbe (Hrsg.), Der Alter von Lucas Cranach d. Ä. in Neustadt an der Orla und die Kirchenverhältnisse im Zeitalter der Reformation, Köln [u.a.] 2014, S. 269-284.

Schmidt, Georg, 2014b: Luther und die Freiheit seiner „lieben Deutschen“, in: Heinz Schilling (Hrsg.), Der Reformator Martin Luther 2017. Eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme, Berlin [u.a.] 2014, S. 173-194.

Schmidt, Georg, 2015: Luthers verführerisches Angebot: Gehorsam und Kirchenregiment, in: Werner Greiling / Armin Kohnle / Uwe Schirmer (Hrsg.), Negative Implikationen der Reformation? Gesellschaftliche Transformationsprozesse 1470-1620, Köln [u.a.] 2015, S. 201-221.

Schmidt, Georg, 2016a: Die Ernestiner und das Reich, in: Werner Greiling / Gerhard Müller / Uwe Schirmer / Helmut G. Walter (Hrsg.), Die Ernestiner. Politik, Kultur und gesellschaftlicher Wandel, Köln [u.a.] 2016, S. 15-32.

Schmidt, Georg, 2016b: Zur Einführung: Kein Staat zu machen mit den Ernestinern?, in: Siegrid Westphal / Hans-Werner Hahn / Georg Schmidt (Hrsg.), Die Welt der Ernestiner. Ein Lesebuch, Köln [u.a.] 2016, S. 127-136.

Schmidt, Georg, 2016c: Die ernestinische Alternative. Wahres Luthertum und aggressive Politik, in: Lutherjahrbuch. Organ der internationalen Lutherforschung, 83. Jahrgang, 2016, S. 71-87.

Schmidt, Georg, 2016d: Gehorsam und Frei. Lutherische Untertanen im späten Alten Reich, in: Christopher Spehr / Michael Haspel / Wolfgang Holler (Hrsg.), Weimar und die Reformation. Luthers Obrigkeitslehre und ihre Wirkungen, Leipzig 2016, S. 118-137.

Schmidt, Hans, 1982: Die politischen und kulturellen Folgen der Reformation, in: Herbert Immenkötter (Hrsg.), Die fromme Revolte: Ursachen, Faktoren, Folgen v. Luthers Reformation, St. Ottilien 1982, S. 129-170.

Schmidt, Johann Michael, 1985: Martin Luther und die Juden. Ein Problem für die Vermittlung?, in: Hans Süssmuth (Hrsg.), Das Luther-Erbe in Deutschland: Vermittlung zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit, Düsseldorf 1985, S. 130-147.

Schneider, Katharina, 2013: Arnold Ruges doppeltes Spiel. Zu Möglichkeiten und Grenzen der Methode Quentin Skinners in der Analyse zensusflüchtiger Schriften, in: Andreas Busen / Alexander Weiß (Hrsg.), Ansätze und Methoden zur Erforschung politischen Denkens, Baden-Baden 2013, S. 63-80.

Schneider, Martin Thomas, 2014: Freiheit bei Martin Luther, in: Andreas Mühling / Thomas Martin Schneider (Hrsg.), Reformation und Toleranz – Ein spannungsreiches Verhältnis, Bonn 2014, S. 7-19.

Schneider-Ludorff, Gury, 2008: „Denn es ist ja ein herrlich Geschlecht, von welchem auch Christus unser Seligmacher, nach dem Fleisch geboren ist“ – Zur Religionspolitik Philipps von Hessen, in: „Ein jedes Volk wandelt im Namen seines Gottes ...“, Wittenberg 2008, S. 65–83.

Schnettger, Matthias, 2007: Von der „Kleinstaaterei“ zum „komplementären Reichs-Staat“. Die Reichsverfassungsgeschichtsschreibung seit dem Zweiten Weltkrieg., in: Hans-Christoph Kraus / Thomas Nicklas (Hrsg.), Geschichte der Politik: Alte und neue Wege, München 2007, S. 129-154.

Scholl, Hans, 1999a: Entschuldigungsschreiben (1544) – Einleitung, in: Eberhard Busch / Alasdair Heron / Christian Link / Peter Opitz / Ernst Saxer / Hans Scholl (Hrsg.), Calvin-Studienausgabe, Band 3, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 209-219.

Scholl, Hans, 1999b: Gegen die Irrtümer der Anabaptisten (1544) – Einleitung, in: Eberhard Busch / Alasdair Heron / Christian Link / Peter Opitz / Ernst Saxer / Hans Scholl (Hrsg.), Calvin-Studienausgabe, Band 3, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 267-277.

Schorn-Schütte, Luise, 2004: Luther und die Politik, in: Lutherjahrbuch: Organ der internationalen Lutherforschung, 71. Jahrgang, 2004, S. 103-113.

Schorn-Schütte, Luise, 2007: Eigenlogik oder Verzahnung? Religion und Politik im lutherischen Protestantismus des Alten Reiches (16. Jahrhundert), in: Robert von Friedeburg / Luise Schorn-Schütte (Hrsg.), Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung?: Europa im 16. Jahrhundert, München 2007, S. 13-31.

Schorn-Schütte, 2011: Die Reformation. Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung, fünfte, ergänzte Auflage, Nördlingen.

Schorn-Schütte, Luise, 2016a: Kleine Historiografie – Geschichte der Reformation, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), 66. Jahrgang, 52/2016, S. 15-21.

Schorn-Schütte, Luise, 2016b: Obrigkeitsverständnis im Luthertum des 16. und frühen 17. Jahrhunderts, in: Christopher Spehr / Michael Haspel / Wolfgang Holler (Hrsg.), Weimar und die Reformation. Luthers Obrigkeitslehre und ihre Wirkungen, Leipzig 2016, S. 107-116.

Schreiber, Stefan, 2012: Der gefährliche Andere. Teufel und Dämonen im Neuen Testament, in: Welt und Umwelt der Bibel, Nr. 64, 2/2012, S. 37-41.

Schreiner, Klaus, 1990: Toleranz, in: Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, erste Auflage, Band 6, Stuttgart 1990, S.445-494.

Schröder, W., 1992: Schwärmerei, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 8, Basel 1992, S. 1478-1481.

Schröter, Jens, 2008: Evangelium, in: Taschenlexikon Religion und Theologie, Fünfte, völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Band 1, Göttingen 2008, S. 342-346.

Schubert, Anselm, 2010: Fremde Sünde. Zur Theologie von Luthers späten Judenschriften, in: Dietrich Korsch / Volker Leppin (Hrsg.), Martin Luther – Biographie und Theologie, Tübingen 2010, S. 251-270.

Schubert, Anselm, 2014: Andreas Osiander als Kabbalist, in: Archiv für Reformationsgeschichte, Jahrgang 105, 2014, S. 30-54.

Schubert, Anselm, 2015: Luther töten. Der „jüdische“ Mordanschlag auf Martin Luther von 1525, in: Lutherjahrbuch. Organ der internationalen Lutherforschung, 82. Jahrgang, 2015, S. 44-65.

Schubert, Ernst, 2005: Fürstenreformation: Die Realität hinter einem Vereinbarungsbegriff, in: Enno Bünz / Stefan Rhein / Günther Wartenberg (Hrsg.), Glaube und Macht: Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation; [Vorträge, die 2004 auf einer Tagung in Wittenberg und Torgau zur 2. Sächsischen Landesausstellung gehalten wurden], Leipzig 2005, S. 23-47.

Schubert, Klaus / Klein, Martina, 2007: Das Politiklexikon, vierte aktualisierte Auflage, Bonn.

Schuchardt, Günter, 2009: Alleine die Schrift. Luther entdeckt die Bibel, in: Jutta Krauß (Hrsg.), Dies Buch in aller Zunge, Hand und Herzen: 475 Jahre Lutherbibel, Regensburg 2009, S. 76-85.

Schulz, Peter, 2012: Grundlegende Aspekte des Antisemitismus – ein kurzer Abriss zur Geschichte, zu zeitgenössischen Formen und Erklärungsansätzen, in: KoKont (Hrsg.), Antisemitismus am Beispiel Thüringen und Jena. Geschichte, Erscheinungsformen und Virulenz, S. 8-24; <http://demokratieladen.com/wp-content/uploads/2014/07/antisemitismus-am-bsp.thüringen-und-jena-bonus.pdf>, 06.06.2016.

Schulze, Manfred, 1996: Johannes Eck im Kampf gegen Martin Luther. Mit der Schrift der Kirche wider das Buch der Ketzer, in: Lutherjahrbuch. Organ der internationalen Lutherforschung, 63. Jahrgang, 1996, S. 39-68.

Schwab, Hans-Rüdiger, 2002: Koexistenz durch Aufklärung und Rechtssicherheit: Johannes Reuchlin und die Juden, in: Norbert Brieskorn / Markus Riedenauer (Hrsg.), Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit II, Stuttgart 2002, S. 47-69.

Schwab, Hans-Rüdiger, 2003: „Einen Menschen töten heißt nicht, eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten“: Sebastian Castellio, in: Norbert Brieskorn / Markus Riedener (Hrsg.), Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit III, Stuttgart 2003, S. 55-86.

Schwarz, Hans, 1995: Martin Luther: Einführung in Leben und Werk, Stuttgart.

Schwarz, Hilmar, 2010: „In 14 Tagen durch ganz Deutschland gelaufen...“ – Der Druck von Luthers 95 Ablassthesen als Start in die Flugschriftenära, in: Jutta Krauß (Hrsg.), Beyssig sein ist nutz und not: Flugschriften zur Lutherzeit; ein kurzweiliger Begleiter durch den "Blätterwald", Regensburg 2010, S. 25-42.

Schwarz, Reinhard, 1984: Ecclesia, oeconomia, politia. Sozialgeschichtliche und fundamentalethische Aspekte der protestantischen Drei-Stände-Theorie, in: Horst Renz / Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), Protestantismus und Neuzeit, Gütersloh 1984, S. 78-88.

Schwarz, Reinhard, 1990: Luther als Erzieher des Volkes. Die Institutionalisierung der Verkündigung, in: Lutherjahrbuch. Organ der internationalen Lutherforschung, 57. Jahrgang, 1990, S. 114-127.

Schwarz, Reinhard, 1998: Luther und die Juden im Lichte der Messiasfrage, in: LUTHER Zeitschrift der Luther-Gesellschaft, 69. Jahrgang, 1998, S. 67-81.

Schwarz, Reinhard, 2010: Luthers Freiheitsbewusstsein und die Freiheit eines Christenmenschen, in: Dietrich Korsch / Volker Leppin (Hrsg.), Martin Luther - Biographie und Theologie, Tübingen 2010, S. 31-68.

Schwendemann, Wilhelm, 1997: Melanchthons humanistische Stellung zu den Juden, in: Freiburger Rundbrief. Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung; <http://www.freiburger-rundbrief.de/de/?id=477&format=print>, 09.02.2018.

Schwendemann, Wilhelm, 2009: Calvin, Castellio und die Menschenrechte – einen Menschen töten heißt nicht eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik, 8 (2009), Heft 2, S. 143-160; <http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2009-02/17.pdf>, 12.01.2018.

Schwerhoff, Gerd, 2007a: Hexenprozess, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 5, Stuttgart [u.a.] 2007, S. 442-444,

Schwerhoff, Gerd, 2007b: Hexenverfolgung, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 5, Stuttgart [u.a.] 2007, S. 433-442.

Schwitalla, Johannes, 1986: Martin Luthers argumentative Polemik: mündlich und schriftlich, in: Akten des VII. internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1985, Band 2, Formen und Formgeschichte des Streitens, Tübingen 1986, S. 41-52.

Seebaß, Gottfried, 1995: Osiander, Andreas (1496-1552), in: Theologische Realenzyklopädie, Band XXV, Berlin [u.a.] 1995, S. 507-515-

Seebaß, Gottfried, 1997a: Luthers Stellung zur Verfolgung der Täufer und ihre Bedeutung für den deutschen Protestantismus, in: Irene Dingel / Christine Kress (Hrsg.), Gottfried Seebaß: Die Reformation und ihre Außenseiter: Gesammelte Aufsätze und Vorträge; zum 60. Geburtstag des Autors, Göttingen 1997, S. 267-282.

Seebaß, Gottfried, 1997b: Reformation, in: Theologische Realenzyklopädie, Band XXVIII, Berlin [u.a.] 1997, S. 386-404.

Seebaß, Gottfried, 1997c: Bauernkrieg und Täufertum in Franken, in: Irene Dingel / Christine Kress (Hrsg.), Gottfried Seebaß: Die Reformation und ihre Außenseiter: Gesammelte Aufsätze und Vorträge; zum 60. Geburtstag des Autors, Göttingen 1997, S. 186-202.

Seebaß, Gottfried, 2003: Wie Worte eine Stadt verändern. Andreas Osiander in Nürnberg und die Wirkung der reformatorischen Predigt, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte, 72. Jahrgang, 2003, S. 41-48.

Seidel, Esther, 1995: Vom goldenen Zeitalter zur Inquisition. Übertritt im Mittelalter, in: Walter Homolka / Esther Seidel (Hrsg.), Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum, München 1995, S. 66-83.

Selderhuis, Herman, 2008: Calvin und Wittenberg, in: Herman J. Selderhuis (Hrsg.), Calvin Handbuch, Tübingen 2008, S. 57-63.

Selderhuis, Herman, 2009: „... und wollen von Genf ein Jerusalem machen“. Clavin und die heilige Stadt Genf, in: Evangelisches Predigerseminar / Lutherstadt Wittenberg / Hanna Kasparick (Hrsg.), Johannes Calvin. Umstrittener Kirchenreformer und Vater der Moderne, Wittenberg 2009, S. 43-63.

Sellin, Gerhard, 2002: Ursprung und Bedeutung des Abendmahls nach dem Neuen Testament, in: Wolfgang Erich Müller / Enno Konukiewicz (Hrsg.), Abendmahl heute: Reflexionen zur theologischen Grundlegung und zeitgemäßen Gestaltung, Frankfurt am Main [u.a.] 2002, S. 11-21.

Sieber-Lehmann, Claudius, 1997: Der türkische Sultan Mehmed II. und Karl der Kühne, der „Türk im Occident“, in: Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 20, 1997, S. 13-38.

Sider, Ronald J., 1978: Andreas Bodenstein von Karlstadt. Zwischen Liberalität und Radikalität, in: Hans-Jürgen Goertz (Hrsg.), Radikale Reformatoren: 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, München 1978, S. 21-29.

Simon, Wolfgang, 2005: Karlstadt neben Luther. Ihre theologische Differenz im Kontext der „Wittenberger Unruhen“ 1521/22, in: Gudrun Litz / Heidrun Munzert / Roland Liebenberg (Hrsg.), Frömmigkeit - Theologie - Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag, Brill [u.a.] 2005, S. 317-334.

Skinner, Quentin, 2002: Vision of Politics, Volume I, Regarding Method, Cambridge.

Skinner, Quentin, 2009: Visionen des Politischen, Frankfurt am Main.

Skinner, Quentin, 2010: Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte, in: Andreas Mahler / Martin Muslow (Hrsg.), Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte, Berlin 2010, S. 21-87.

Sladeczek, Martin, 2016: Die Ernestiner und das entstehende Kirchenregiment, in: Siegrid Westphal / Hans-Werner Hahn / Georg Schmidt (Hrsg.), Die Welt der Ernestiner. Ein Le-sebuch, Köln [u.a.] 2016, S. 39-44.

Slenczka, Notger, 2008: Gott und das Böse. Die Lehre von der Obrigkeit und den zwei Reichen bei Luther, in: LUTHER: Zeitschrift der Luthergesellschaft, 86. Jahrgang, 2008, S. 75-94.

Sommer, Wolfgang, 1997: Luther - Prophet der Deutschen und der Endzeit: zur Aufnahme der Prophezeiungen Luthers in der Theologie des älteren deutschen Luthertums, in: Wolfgang Sommer / Helmut Utzschneider (Hrsg.), Zeitenwende - Zeitenende: Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie, Stuttgart [u.a.] 1997, S.155-176.

Spaemann, Robert, 1971: Fanatismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2, Basel 1971, S. 904-907.

Spankeren van, Malte, 2017: Luther und die Türken, in: Albrecht Beutel (Hrsg.), Luther Handbuch, Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 2017, S. 262-269.

Sparr, Walter, 2006: Fundamentalismus, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 4, Stuttgart [u.a.] 2005, S. 101-105.

Sparr, Walter, 2010: Sakrament, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 11, Stuttgart [u.a.] 2010, S. 502-504.

Spehr, Christopher, 2016a: Die Ernestiner und Martin Luther, in: Siegrid Westphal / Hans-Werner Hahn / Georg Schmidt (Hrsg.), Die Welt der Ernestiner. Ein Lesebuch, Köln [u.a.] 2016, S. 23-31.

Spehr, Christopher, 2016b: „Dem Volk aufs Maul schauen“. Luther und das Dolmetschen, in: Margot Käßmann / Martin Rösel (Hrsg.), Die Bibel Martin Luthers. Ein Buch und seine Geschichte, Leipzig 2016, S. 76-93.

Spehr, Christopher, 2016c: Luthers Weimarer Obrigkeitspredigten im Jahr 1522, in: Christopher Spehr / Michael Haspel / Wolfgang Holler (Hrsg.), Weimar und die Reformation. Luthers Obrigkeitslehre und ihre Wirkungen, Leipzig 2016, S. 13-30.

Stagl, Hemma, 2005: Das Leben der nichtmuslimischen Bevölkerung im Osmanischen Reich im Spiegel von Reisebeschreibungen, in: Marlene Kurz / Martin Scheutz / Karl Vocelka / Thomas Winkelbauer (Hrsg.), Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie, Wien [u.a.] 2005, S. 359-391.

Stammler, Wolfgang F., 2013: Einführung, in: Wolfgang F. Stammler (Hrsg.), Das Manifest der Toleranz / Sebastian Castellio. Über Ketzer und ob man sie verfolgen soll, Essen 2013, S. 9-23.

Stauffer, H., 2003: Polemik, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Band 6, Tübingen 2003, S. 1403-1415.

Stayer, James M., 1994: Sächsischer Radikalismus und Schweizer Täuferturn: Die Wiederkehr des Verdrängten, in: Günter Vogler (Hrsg.), Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. Bis zum 18. Jahrhundert, Weimar 1994, S. 151-178.

Stayer, James M., 2013: Reformation, in: Mennonitischer Geschichtsverein e.V, Online-Ausgabe; http://www.mennlex.de/doku.php?do=export_pdf&id=top:reformation&rev=0, 28.02.2017.

Steinmetz, Max, 1983: Luther, Müntzer und die Bibel – Erwägungen zum Verhältnis der frühen Reformation zu Apokalyptik, in: Günter Vogler / Siegfried Hoyer / Adolf Laube (Hrsg.), Martin Luther: Leben – Werk – Wirkung, Berlin 1983, S. 147-167.

Stöhr, Martin, 2014: Luthers Sündenfall. Kirchnerneuerung und Antisemitismus des großen Reformators, in: BlickPunkte. Materialien zu Christentum, Judentum, Israel und Nahost, Sonderausgabe Juli 2014, S. 24-19.

Stollberg-Rillinger, Barbara, 2008: Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches, München.

Stollberg-Rilinger, Barbara, 2010: Einleitung, in: Barbara Stollberg-Rilinger (Hrsg.), Ideengeschichte, Stuttgart 2010, S. 7-41.

Stolt, Birgit, 1989: Lieblichkeit und Zier, Ungestüm und Donner. Martin Luther im Spiegel seiner Sprache, in: Zeitschrift für Theologie und Kirchengeschichte, 86. Jahrgang, 1989, S. 282-305.

Stolt, Birgit, 2001: Luthersprache, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Band 5, Tübingen 2001, S. 677-690.

Stöve, Eckhart, 2002: Toleranz I, in: Theologisch Realenzyklopädie, Band 33, Berlin [u.a.] 2002, S. 646-663.

Streib, Heinz, 2002: Teufel. Praktisch-theologisch, in: Theologische Realenzyklopädie, Band 33, Berlin [u.a.] 2002, S. 137-140.

Strerath-Bolz, Ulrike, 2014: Thomas Müntzer: Warum der Mystiker die Bauern in den Krieg führte, Berlin.

Stroh, Ralf, 2004: Schwärmertum, in: Hans Dieter Betz (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 7, vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 2004, S. 1049-1050.

Strohm, Christoph, 2009: Reformation. Westeuropa, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 10, Stuttgart [u.a.] 2009, S. 803-806.

Strohmeyer, Arno, 2005: Das Osmanische Reich – ein Teil des europäischen Staatensystems der Frühen Neuzeit?, in: Marlene Kurz / Martin Scheutz / Karl Vocelka / Thomas Winkelbauer (Hrsg.), Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie, Wien [u.a.] 2005, S. 149-164.

Strozier, Charles B., 2009: Denkstrukturen des Fundamentalismus: Psychologische Überlegungen zu Gewalt und Religion, in: PSYCHE: Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendung, 63. Jahrgang, September / Oktober 2009, S. 925-947.

Stümke, Volker, 2007: Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik, Stuttgart.

Stümke, Volker, 2015: Krieg und Frieden bei Martin Luther. Ein Überblick, in: LUTHER Zeitschrift der Luthergesellschaft, Heft 3, 2015, S. 148-162.

Stupperich, Robert, 1961: Der unbekannte Melanchthon. Wirken und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht, Stuttgart.

Swoboda, Sören, 2015: Die Rolle des Matthäusevangeliums für Martin Luthers antijüdische Äußerungen: Eine Untersuchung seiner drei großen „Judenschriften“, in: Archiv für Reformationsgeschichte, Jahrgang 106, 2015, S. 115-155.

Tacke, Andreas, 2004: „hab den hertzog Georgen zcu tode gepett“: Die Wettiner, Cranach und die Konfessionalisierung der Kunst in den Anfangsjahrzehnten der Reformation, in: Harald Marx (Hrsg.), Glaube und Macht: Sachsen im Europa der Reformationszeit, Bd. 1, Dresden 2004, S. 236-245.

Talkner, Katharina, 2009: Reformation. Musik, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 10, Stuttgart [u.a.] 2009, S. 816-820.

Thieme, Andre, 2010: Die Leipziger Teilung der wettinischen Lande, in: Reinhardt Eigenwill (Hrsg.), Zäsuren sächsischer Geschichte, erste Auflage, Markkleeberg 2010, S. 68-93.

Thumser, Matthias, 1997: Türkenfrage und öffentliche Meinung. Zeitgenössische Zeugnisse nach dem Fall von Konstantinopel (1453), in: Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 20, 1997, S. 59-78.

Thumfahrt, Johannes, 2013: Ideengeschichte – Archäologie – Topik. Von der Methoden-debatte Skinners und Foucaults zurück zu den Ideen, in: Andreas Busen / Alexander Weiß (Hrsg.), Ansätze und Methoden zur Erforschung politischen Denkens, Baden-Baden 2013, S. 127-148.

Tietz, Christiane, 2008: Martin Luther im interkulturellen Kontext, Nordhausen.

Toch, Michael, 1998: Die Juden im mittelalterlichen Reich, München.

Track, Joachim, 2002: Teufel. Systematisch-theologisch, in: Theologische Realenzyklopädie, Band 33, Berlin [u.a.] 2002, S. 134-136.

Trelenberg, Jörg, 2013: Luther und die Bestrafung der Täufer, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Jahrgang 110 / 2013, S. 22-49.

Trepp, Leo, 1996: Geschichte der deutschen Juden, Berlin [u.a.].

Treu, Martin, 2015: Das Bild Martin Luthers in Sachsen-Anhalt zwischen Geschichte und Legende, in: Investitions- und Marketinggesellschaft Sachsen-Anhalt (Hrsg.), Lutherland Sachsen-Anhalt, Halle 2015, S. 81-107.

Treß, Werner, 2015: „Bekanntlich kein Freund der Juden.“ Zur Rezeption der judenfeindlichen Schriften Martin Luthers im Umfeld des 300. Reformationsjubiläums 1817, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Ausgabe 3/4 2015, S. 222-243.

Troßbach, Werner, 2005: Bauernkrieg, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 1, Stuttgart [u.a.] 2005, S. 1048-1061.

Tullner, Mathias, 2015: Sachsen-Anhalt, Ursprungsland der Reformation: Konflikte, Tendenzen, Impulse, in: Investitions- und Marketinggesellschaft Sachsen-Anhalt (Hrsg.), Lutherland Sachsen-Anhalt, Halle 2015, S. 9-54.

Van Ravenswaay, J. Lange, 2008: Calvin und die Juden, in: Herman J. Selderhuis (Hrsg.), Calvin Handbuch, Tübingen 2008, S. 143-146.

Van Veen, Mirjam G.K., 2008: Calvin und seine Gegner, in: Herman J. Selderhuis (Hrsg.), Calvin Handbuch, Tübingen 2008, S. 155-164.

Vogel, Lothar, 2010: Schwärmer, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 11, Stuttgart [u.a.] 2010, S. 968-974.

Vogler, Günter, 1983: Martin Luther und das Täuferreich zu Münster, in: Günter Vogler / Siegfried Hoyer / Adolf Laube (Hrsg.), Martin Luther: Leben – Werk – Wirkung, Berlin 1983, S. 235-254.

Vogler, Günter, 2000: Thomas Müntzer und die Aufstandsbewegung in Thüringen – Realitäten und Visionen –, in: Mühlhäuser Museen in Zusammenarbeit mit dem Stadtarchiv Mühlhausen (Hrsg.), Mühlhausen, der Bauernkrieg und Thomas Müntzer. Realitäten – Visionen – Illusionen, Mühlhausen 2000, S. 115-131.

Vogler, Günter, 2008: Thomas Müntzer und die Aufstandsbewegung in Thüringen, in: Günter Vogler (Hrsg.), Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald, Stuttgart 2008, S. 225-242.

Vogler, Günter, 2014: Die Täuferherrschaft in Münster und die Reichsstände. Die politische, religiöse und militärische Dimension eines Konflikts in den Jahren 1534 bis 1536, erste Auflage, Heidelberg.

Vogler, Günter / Laube, Adolf, 1989: Deutsche Geschichte, Band 3, zweite Auflage, Berlin.

Vogt, Titus, 2001: Die Drei-Stände-Lehre bei Martin Luther. Darstellung derselben und Diskussion der biblischen Begründung, in: Thomas Schirrmacher (Hrsg.), Die vier Schöpfungsordnungen Gottes. Kirche, Staat, Wirtschaft und Familie bei Martin Luther und Dietrich Bonhoeffer, Nürnberg 2001, S. 39-83.

Voigt-Goy, Christopher, 2017: Politische, kirchliche und gesellschaftliche Gutachten, in: Günter Frank (Hrsg.), Philip Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, Berlin [u.a.] 2017, S. 295-301.

Vötsch, Jochen, 2015: Der Papstesel zu Rom und das Mönchskalb zu Freiberg, in: Staatliche Kunstsammlung Dresden (Hrsg.), Luther und die Fürsten: Selbstdarstellung und Selbstverständnis des Herrschers im Zeitalter der Reformation, Katalog, Dresden 2015, S. 303.

Wappler, Paul, 1966: Thomas Müntzer in Zwickau und die „Zwickauer Propheten“, Gütersloh.

Wartenberg, Günther, 1983: Zum Verhältnis Martin Luthers zu Herzog und Kurfürst Johann von Sachsen, in: Günter Vogler / Siegfried Hoyer / Adolf Laube (Hrsg.), Martin Luther: Leben – Werk – Wirkung, Berlin 1983, S. 169-177.

Wehr, Gerhard, 2004: Luther, München.

Weiß, Dieter, 2017: Johannes Eck und die Konfessionalisierungsdebatte, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, Band 80, Heft 1, 2017, S. 71-85.

Welker, Michael, 2016: Einleitung, in: Michael Welker / Michael Beintker / Albert de Lange (Hrsg.), Europa reformata. Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren, Leipzig 2016, S. 13-23.

Wendebourg, Dorothea, 2009: Reformation. Historischer Überblick, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Band 10, Stuttgart [u.a.] 2009, S. 794-798.

Wendebourg, Dorothea, 2016: Reformationsjubiläen und Lutherbilder, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), 66. Jahrgang, 52/2016, S. 22-27.

Wendland, Henning, 1985: Martin Luther – seine Buchdrucker und Verleger, in: Herbert G. Göpfert / Peter Vodosek / Erdmann Weyrauch / Reinhard Wittmann (Hrsg.), Beiträge zur Geschichte des Buchwesens im konfessionellen Zeitalter, Wiesbaden 1985, S. 11-36.

Wengst, Klaus, 2014: Martin Luther und die Juden. Über theologische Judenfeindschaft als Geburtsfehler des Protestantismus, in: BlickPunkte. Materialien zu Christentum, Judentum, Israel und Nahost, Sonderausgabe Juli 2014, S. 61-70.

Wenz, Gunter, 1997: Thomas Müntzer, in: Theo Stammen / Gisela Riescher / Wilhelm Hofmann (Hrsg.), Hauptwerke der politischen Theorie, Stuttgart 1997, S. 364-366.

Wenzel, Horst, 2001: Luthers Briefe im Medienwechsel von der Manuskriptkultur zum Buchdruck, in: Thomas A. Brady (Hrsg.), Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit, München 2001, S. 205-229.

Werfers, Sabine, 2000: Der Wormser Tag von 1495 und die ältere Staatswerdung, in: Paul-Joachim Heinig / Sigrid Jahns / Hans-Joachim Schmidt / Rainer Christoph Schwinges / Sabine Werfers (Hrsg.), Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Peter Moraw, Berlin 2000, S. 287-304.

Werfers, Sabine, 2013: Das Primat der Außenpolitik: das politische System des Reichs im 15. Jahrhundert, Berlin.

Westphal, Siegrid, 2015: Die lutherische Obrigkeitslehre und ihre politischen Folgen in der Reformationszeit, in: LUTHER: Zeitschrift der Luthergesellschaft, 86. Jahrgang, 2015, S. 85-97.

Westphal, Siegrid, 2016: Zur Einführung: Wer waren die Ernestiner?, in: Siegrid Westphal / Hans-Werner Hahn / Georg Schmidt (Hrsg.), Die Welt der Ernestiner. Ein Lesebuch, Köln [u.a.] 2016, S. 11-22.

Wetter, Paul, 1999: Der Missionsgedanke bei Martin Luther, Bonn.

Weymann, Volker, 2013: Luthers Schriften über die Juden. Theologische und politische Herausforderungen, in: VELKD, Nr. 168, 2013, S. 1-33; <http://www.velkd.de/publikationen/download.php?19f3cd308f1455b3fa09a282e0d496f4>, 09.07.2016.

Wiese, Christian, 2015: „Unheilsspuren“: Zur politischen Dimension des theologischen Denkens Luthers im Kontext des modernen Antisemitismus, in: epd-Dokumentation, 39/2015, S. 4-16.

Wilde, Manfred, 2002: Hexenprozesse und Landesherrschaft. Der Schöffenstein, die Juristenfakultät und das Oberhofgericht in Leipzig und ihre Bedeutung für Hexenprozesse in Kursachsen, in: Renate Wißwa / Gabriele Viertel / Nina Krüger (Hrsg.), Sachsen. Beiträge zur Landesgeschichte, Dresden 2002, S. 149-167.

Wilde, Manfred, 2003: Die Zauberei- und Hexenprozesse in Kursachsen, Köln [u.a.].

Wilde, Manfred, 2006: Kursachsen – Hexenverfolgungen, in: Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung, in: historicum.net; https://www.historicum.net/themen/hexenforschung/lexikon/alphabetisch/h-o/artikel/Kursachsen_Hexenverfolgungen/, 26.02.2017.

Wippermann, Wolfgang, 2007: Agenten des Bösen: Verschwörungstheorien von Luther bis heute, Berlin.

Wippermann, Wolfgang, 2014: Luthers Erbe: Eine Kritik des Protestantismus, Darmstadt.

Wolf, Herbert, 1980: Martin Luther: Eine Einführung in germanistische Luther-Studien, Stuttgart.

Wolf, Hubert, 2016a: Die Reformierbare – Von den vielfältigen Optionen der katholischen Kirche, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), 66. Jahrgang, 52/2016, S. 28-33.

Wolf, Frieder Otto, 2016b: Was geht mich das an? Arbeitsthesen für eine überfällige Kritik des Reformationsjubiläums, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), 66. Jahrgang, 52/2016, S. 4-7.

Wolff, Jens, 2014: Krieg und Frieden. Deutungsmachtkonflikte nach Martin Luther, in: Marc Föcking / Claudia Schindler (Hrsg.), Der Krieg hat kein Loch. Friedenssehnsucht und Kriegsapologie in der Frühen Neuzeit, Heidelberg 2014, S. 37-64.

Wolgast, Eike, 1998a: Die deutschen Territorialfürsten und die frühe Reformation, in: Bernd Moeller / Stephen E. Buckwalter (Hrsg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch: wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996, Gütersloh 1998, S. 407-434.

Wolgast, Eike, 1998b: Melanchthon als politischer Berater, in: Hanns Christof Brennecke / Walter Sparr (Hrsg.), Melanchthon. Zehn Vorträge, Erlangen 1998, 179-208.

Wolgast, Eike, 2016: Aufsätze zur Reformations- und Reichsgeschichte, Tübingen.

Wolgast, Eike, 2017: Melanchthon und die Täufer/Spiritualisten, in: Günter Frank (Hrsg.), Philip Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, Berlin [u.a.] 2017, S. 193-203.

Wried, Markus, 2010: „Die Sicht des Anderen“ – Luthers Verständnis des „Türken“ als „Zuchtrute Gottes“ und „Geißel der Endzeit“, in: Lutherjahrbuch, 77. Jahrgang, 2010, S. 107-127.

Wurzel, Thomas / Lüders, Marietta / Fenner, Gerd / John, Uwe / Frank, Lukas, 2014: Stätten der Reformation in Hessen und Thüringen, Regensburg.

Zahrnt, Heinz, 1986: Martin Luther: Reformator wider Willen, vollständig überarbeitete und gekürzte Neuausgabe von „Martin Luther in seiner Zeit – für unsere Zeit“, München.

Zeeden, Walter Ernst, 1968: Deutsche Kultur in der Frühen Neuzeit, Frankfurt am Main.

Zehner, Joachim, 2000: Fundamentalismus, in: Hans Dieter Betz (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 3, vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 2000, S. 421-423.

Zeiller, Franz von, 1968: Das Staatsrecht des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, in: Wolfgang Wagner (Hrsg.), Eine Darstellung der Reichsverfassung gegen Ende des 18. Jahrhunderts nach einer Handschrift der Wiener Nationalbibliothek, Karlsruhe 1968, S. 41-90.

Zimmermann, Wilhelm, 1989 [1952]: Der große deutsche Bauernkrieg, 11. Auflage, Nachdruck, Berlin.

Zinser, Hartmut, 1999: Toleranz, in: Metzler Lexikon der Religionen: Gegenwart – Alltag – Medien, Band 3, Stuttgart / Weimar 1999, S. 513-515.

Zitelmann, Arnulf, 1994: „Ich will donnern über sie!“ Die Lebensgeschichte des Thomas Müntzer, zweite im Einband veränderte Auflage, Hemsbach.

Zschoch, Hellmut, 2013: Auf dem Weg zum weltanschaulichen neutralen Staat: Grundlegende Aussagen Luthers zur Toleranz, in: LUTHER: Zeitschrift der Luthergesellschaft, 84. Jahrgang, 2013, S. 136-138.

Zschoch, Hellmut, 2015, Der im Glauben freie Untertan. Luthers Wahrnehmung und Deutung von Obrigkeit, in: LUTHER: Zeitschrift der Luthergesellschaft, 86. Jahrgang, 2015, S. 70-84.

Zschoch, Hellmut, 2017: Luther und seine altgläubigen Gegner, in: Albrecht Beutel (Hrsg.), Luther Handbuch, Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 2017, S. 144-149.